

Vom Zorne Gottes

Eine Studie über den Einfluß der griechischen Philosophie
auf das alte Christentum

von

Dr. Max Pohlenz

ao. Prof. der klass. Philologie in Göttingen.



Göttingen

Vandenhoeck und Ruprecht

1909.

BS

413

FG

V.12

QE
P754

Forschungen zur Religion und Literatur
des Alten und Neuen Testaments

herausgegeben von

D Wilhelm Bousset und *D* Hermann Gunkel
ao. Prof. d. Theol. in Göttingen o. Prof. d. Theol. in Giessen

12. Heft.

Ulrich v. Wilamowitz-Möllendorff

zum sechzigsten Geburtstag

dargebracht.



Vorwort.

Die Studie, die ich hier veröffentliche, ist erwachsen aus Untersuchungen über den Einfluß, den die stoische Lehre von den Affekten auf die Folgezeit ausgeübt hat. Als ich dafür die Kirchenväter durcharbeitete, sah ich, daß die Frage nach den Affekten Gottes eine monographische Behandlung erheischte. Sehr bald stellte sich dabei heraus, daß es für eine vollständige Erledigung des Problems auch notwendig war, auf die Anschauungen der Christen über die Affekte Jesu einzugehen. Das hatte allerdings einen Übelstand im Gefolge. Während nämlich die Affektlosigkeit Gottes im vierten Jahrhundert zur allgemeinen Anerkennung gelangt ist, so daß Chrysostomus und Augustin einen naturgemäßen Abschluß bilden, wäre es bei der Frage nach den Affekten Jesu eigentlich notwendig gewesen, weit in die nächsten Jahrhunderte hinabzugehen. Das verbot sich aber aus äußeren Gründen. Da außerdem die wichtigsten Gesichtspunkte doch schon im arianischen und apolinaristischen Streit hervortreten, schien es möglich, auch hier der Untersuchung die gleiche Grenze zu ziehen.

Zur Einleitung war es nötig, auch die Anschauungen des Neuen Testaments über den Zorn Gottes zu besprechen. Natürlich war es hier aber nicht meine Absicht, zu allen schwebenden Fragen Stellung zu nehmen oder gar mich auf Polemik gegen abweichende Ansichten einzulassen. Es mußte genügen, die Punkte herauszuheben, die für das Verständnis der folgenden Entwicklung von Wichtigkeit sind.

Ob es sich verlohnte, die Anschauungen der alten Kirche von den Affekten Gottes in einer ausführlichen Monographie

zu behandeln, muß die Arbeit selbst zeigen. Für mich war maßgebend der Gedanke: Wenn wir dahin kommen wollen, den Einfluß des Griechentums auf das Christentum in vollem Umfang zu würdigen, so ist es eine der wichtigsten Aufgaben, zunächst die einzelnen Probleme durch einen größeren Zeitraum zu verfolgen und an ihnen sich die Einwirkung des hellenischen Geistes klar zu machen.

Inhalt.

	Seite
Einleitung. Der Zorn Gottes in der Anschauung der Juden, der Griechen und des Neuen Testaments Altes Testament 1, die Griechen 3, die hellenisierten Juden 7, Jesus 9, das Neue Testament 10.	1
Der Kampf um den Zorn Gottes in den ersten Jahrhun- derten der christlichen Kirche	16
Erstes Kapitel. Das Auftauchen des Problems und seine Lösung bei den Griechen	16
Die Apologeten 17, Kelsos 18, die Gnostiker 18, Markion 20, Irenaeus 23, die Klementinischen Schriften 24, Ter- tullian 25, Klemens 29, Origenes 31, die Bedeutung der Alexandrinier 36, ihre Nachwirkung 37, der Manichäis- mus 39.	
Zweites Kapitel. Der Zorn Gottes bei den Römern	40
Allgemeines 40, Tertullian 41, Novatian 42, Commodian und Cyprian 44, Arnobius 45, Lactanz 48 (der Gegensatz zu Arnobius 48, de ira dei 50).	
Der Streit um die Affekte Christi	57
Drittes Kapitel. Die Auffassung der ersten drei Jahrhunderte Das πάθος Christi in der ältesten Zeit 57, die Affekte als πάθη Christi 59, die Tendenz zur Abschwächung der Affekte 60, ihre Anerkennung und Beschränkung auf die menschliche Natur 61, Origenes 63.	57
Viertes Kapitel. Die Affekte Christi in den Streitigkeiten des vierten Jahrhunderts	66
Die ἀνάθεια Gottvaters 66, die ἀπαθής γέννησις 67, die verschiedene Auffassung der Person Christi 69, die Me- thode des Kampfes 71, Fehlen des psychologischen Ge- sichtspunktes bei Athanasius 74, Eustathius von An- tiochia 76, Apolinarius 77, seine griechischen Gegner 84, die Kappadokier 87, Johannes Chrysostomus 89.	
Die Abendländer: Hilarius 91, Marius Victorinus 96, Phoebeadius 98, die Ablehnung des Apolinarismus 98, Ambrosius 100, Hieronymus 101, Augustin 102.	

	Seite
Die Affekte Gottes in der Anschauung des vierten Jahrhunderts	105
Fünftes Kapitel. Die Griechen	105
Athanasius u. a. 106, die Kappadokier 106, der metaphysische und der ethische Gesichtspunkt 111, Chrysostomus 113, die Gemeinde 115, Julian und Kyrill 116, die Syrer 118.	
Sechstes Kapitel. Die Römer	119
Marius Victorinus 119, Firmicus 120, Einfluß der christologischen Streitigkeiten 120, Hilarius 120, Ambrosius 122, Hieronymus 123, Augustin. 123.	
Schlußbemerkung	128
Anhang. Die Affekte in der christlichen Polemik gegen die Heidengötter	129
Die Heidengötter im AT. 129, die Götter als <i>δαίμονια</i> 130, die platonische Auffassung der Volksgötter als <i>δαίμονες</i> 131, Plato 131, Epinomis 132, Xenokrates 133, Poseidonios 135, die Platoniker der ersten Kaiserzeit 136, <i>ἀθάνατοι καὶ ξυπαθεῖς</i> ? 137, der Platoniker bei Porphyrius de abst. II, 37, Plotin und Jamblich de mysteriis 138	
Die Götter als <i>δαίμονια</i> bei den Christen 139, die Polemik gegen die Götterdämonen 141, Einwirkung der christlichen Anschauungen auf die Heiden (der Platoniker bei Porph. de abst. II, 37 144, Porphyrius 146) Eusebius 147, Tertullian 148, Arnobius 148, Augustin 149	
Die stoische Auffassung der Volksgötter 150, Vergöttelte Affekte 151, Benutzung dieser Lehre in der jüdischen Apologetik 152, die Christen 152, die Klementinen 153, Eusebius 153, <i>amorem deum esse finxit libido</i> 154, Theodoret 154, Schlußbemerkung 155.	

Einleitung.

Der Zorn Gottes in der Anschauung der Juden, der Griechen und des Neuen Testaments.

Das Alte Testament. Jahve ist ein Gott, der die leidenschaftliche Natur seines Volkes teilt¹. Mit Eifersucht wacht er darüber, daß sein Volk seine Liebe nicht etwa andern Göttern zuwende, und da Israel doch so häufig seine Pflichten gegen ihn verletzt, so ergrimmt gar oft sein Zorn über das Volk, und nur durch inniges Flehen läßt er sich so weit beschwichtigen, daß er von seiner Vernichtung absieht. Und wie die Sünde des Volkes, so bewirkt auch das Vergehen des einzelnen nur zu oft, daß Jahve in die Hitze des Zornes gerät. Selbst wenn Ussa in guter Absicht die Lade Gottes zu stützen sucht, ergrimmt des Herrn Zorn über die Verletzung des Unantastbaren, und Ussa büßt den unzeitigen Diensteifer mit dem Tode (II Sam 67). Noch mehr freilich richtet sich der Zorn gegen die Widersacher des Volkes. Da gilt das Wort: »Ich will Rache an ihnen üben durch die Züchtigungen meines Zornes, daß sie erfahren sollen, ich sei der Herr« (Ez 25¹⁷). Noch nach vielen Generationen müssen die Nachkommen büßen, was die Voreltern dem Volke Israel angetan, und wehe dem, der dann das Zorngericht Gottes nicht nach seinem Willen vollstreckt. Verworfen wird Saul wegen seines Ungehorsams, und es gereut den Herrn, daß er ihn zum

1. Für die Anschauung des Alten und Neuen Testaments vom Zorne Gottes vgl. bes. Ritschl *de ira dei*. Bonn 1859. F. Weber *Vom Zorne Gottes*. Erlangen 1862 (mit Prolegomena von Fr. Delitzsch). Ritschl *Rechtfertigung und Versöhnung* II³ S. 119—157. A. Diekmann *Die christliche Lehre vom Zorn Gottes*, *Zeitschr. f. wiss. Theol.* 1893, II, S. 321—377. *Pfleiderer Jahrb. f. prot. Theol.* 1890, S. 66 ff. Kübels Artikel in der *Realencyclopädie*.

Könige gemacht. (I Sam 15^{11. 35}). Auch dieses Gefühl ist ja Jahve nicht fremd, und wie bei Moses' Bitte den Herrn das Übel gereute, das er dräute seinem Volke zu tun (Ex 32¹⁴), so reut ihn bei der Sintflut, daß er Menschen gemacht hatte auf Erden (Gen 6^{6. 7})¹. Daß damit nicht etwa eine bloße Änderung des Entschlusses gemeint ist, sondern ein psychologischer Vorgang, der das Gemütsleben Gottes aufs stärkste berührt, das zeigt an der letzten Stelle der Zusatz וַיִּתְּצֵבּוּ אֱלֹהֵי-לְבָבוֹ »und es bekümmerte ihn tief«². Nicht minder klar ist es, daß wir beim Zorn an eine leidenschaftliche Aufwallung des persönlich sich gekränkt fühlenden³ Gottes zu denken haben. Denn all die in der hebräischen Sprache bezeichnenderweise so zahlreichen Ausdrücke, die den Zorn nach seiner physiologischen Erregung als Gluthitze oder Wallung oder nach seinen äußeren Begleiterscheinungen als Schnauben oder Aufbrausen charakterisieren, werden unbefangen auch von Jahve gebraucht⁴.

Solche Anschauungen sind es, die wir im großen und ganzen auch in der späteren Zeit vorfinden. Teilweise hat allerdings die Vorstellung einer Reue Gottes Anstoß erregt. »Gott ist nicht ein Menschenkind, daß ihn etwas gereue« (Num 23¹⁹ und besonders I Sam 15²⁹, wo das אָדָם הָיָא לְהַנְחִיחַ offenbar im Gegensatz zu V. 11 und 35 geschrieben ist). Die Anschauungen über den Zorn Gottes dagegen haben sich wesentlich nur in einem Punkte geändert. Während nämlich für die ältere Zeit es oft ein Rätsel bleibt, wie der Zorn Gottes so plötzlich hereinbricht, wissen die Späteren, daß die Sünde des Volkes es ist, die Jahve in Erregung versetzt⁵. Das führt aber die Propheten und Dichter nur dazu, diesen Zorn dem Volke noch mehr aus-

1. Stets נָחַם.

2. Vgl. Gunkels Übersetzung und seine Anmerkung zu der Stelle.

3. Vgl. Deut 32²¹. Ps 78^{58 f.} u. ö.

4. מִתְּצַבֵּב אֵם עֲבָרָה וְעַם הָקָדָשׁ קִיָּין. vgl. Smend Alttest. Religionsgeschichte S. 199. Kübel a. a. O. Ritschls Ansicht, daß man diese Ausdrücke nur »relativ, vergleichsweise, in übertragenem Sinne zu verstehen habe« (S. 122), ist nur als Rückschlag gegen Webers Übertreibungen erklärlich, der z. B. Jes 42²⁸ ein »Glühen der Nase« empfunden glaubt. — Zu scheiden davon ist das verzehrende Feuer, das von dem Tabu ausgeht, und den Frevler vernichtet Lev 10¹⁻³ u. ö., vgl. Kübel S. 559, für den das Tabu allerdings nicht bloß historische Bedeutung hat.

5. Vgl. Smend a. a. O.

zumalen und eindringlich auf ihn hinzuweisen. Allerdings gebrauchen sie dabei nicht selten Wendungen, die zeigen, daß sie bei dem Zorn vornehmlich an die objektiv notwendige Bestrafung des Volkes, an Gottes Gerichtsbarkeit denken. Besonders deutlich tritt dieser Zug darin zu Tage, daß sich bei den Propheten immer bestimmter der Gedanke an den »Tag des Zornes Jahves« geltend macht, wo Gott mit den ungetreuen Gliedern des Volkes wie mit all seinen sonstigen Widersachern Abrechnung halten wird. Denn dabei denken sie natürlich weniger an Vorgänge in Jahves Seele als an die richtende und strafende Tätigkeit des heiligen Gottes. In dieselbe Linie der Entwicklung gehört es, wenn wir nicht nur bei den Propheten Ausdrücke finden wie »ich werde meinen Zorn aussenden« oder »ausgießen«¹, sondern das Buch Hiob sogar die Wendung wagt: »Vom Zorne des Allmächtigen wird er trinken². Damit wird der Zorn unwillkürlich aus dem eigenen Wesen Jahves ausgelöst und zu der durch ihn vollzogenen Bestrafung des Menschen objektiviert. Allein dabei verblaßt die Vorstellung des psychischen Vorganges in Gott keineswegs, und es wird grade mit bewußter Vorliebe der Zorn, wie er sich als Gefühlsprozeß in Jahve selbst darstellt, in sinnlichen Farben ausgemalt (z. B. Psalm 188. 9 oder auch Sir 56—9).

Die Griechen. Wirklich andre Anschauungen konnten sich erst Bahn brechen, als das Judentum mit anders gearteten Völkern in Berührung kam, als die Männer auftraten, die in Mose nicht bloß den Propheten sahen, sondern die es sich zur Aufgabe machten *κατὰ Μωσῆν φιλοσοφεῖν* und dabei die Errungenschaften der griechischen Geisteswelt für sich ausnutzten. Denn hier fanden sie Vorstellungen vor, die denen des eigenen Volkes diametral entgegengesetzt waren. Wie stark freilich auch in den Griechen die Leidenschaft war, das zeigen uns z. B. die politischen Kämpfe nur zu deutlich, aber daneben wurzelte tief im Herzen das Bewußtsein, daß es unvernünftige Triebe sind, die in solchen Zeiten im Menschen zur Herrschaft gelangen. Und wie man in der äußeren Erscheinung das Maßhalten erwartete, wie ein leidenschaftlich verzerrtes Gesicht, ja selbst die

1. Exod 157. Ez 73. Hiob 2023. — Hosea 510. Jer 1025. Ez 1419.
208. 2222. Ps 796. Threni 24. 2. 2120.

allzu bewegte Aktion eines Redners ästhetisches Mißbehagen erregte, so sollte auch in der Seele selber κόσμος τάξις und ἁρμονία herrschen, oder wie das Seevolk am liebsten sagte, nicht dem von Stürmen aufgewühlten Meere sollte das Innere des Menschen gleichen, sondern dem Spiegel der See, dessen ruhige Klarheit von keinem Winde gestört wird¹. Natürlich wurde dieses Ideal nicht zu allen Zeiten, bei allen Stämmen gleichmäßig gewertet. Dem Jonier der homerischen Welt wallt das Blut leichter als etwa dem Spartaner, bei dem die straffe Militärzucht unwillkürlich auch im Privatleben dem Gefühle Schranken zieht. Aber für die spätere Zeit gilt es ganz allgemein, daß die unbedingte Herrschaft des Menschen über sich selbst nicht nur als sittliche Pflicht im eigentlichen Sinn gilt, sondern auch als ein πρέπον, eine Eigenschaft, die man von jeder geschlossenen Persönlichkeit erwartet (vgl. bes. Panaitios bei Cic. off. I, 100ff.). Und wenn in der Kaiserzeit das Wort fällt: »Wenn Menschen dem Zorn oder der Trauer nachgeben, so nenne ich das Mangel an Erziehung und Bildung« (Athenagoras suppl. 21), so dürfen wir diese Denkweise schon bei der Gesellschaft des fünften und vierten Jahrhunderts voraussetzen.

Freilich sind diese Stimmen nicht unmittelbare Äußerungen des Volksempfindens, sondern stehen in Zusammenhang mit der philosophischen Theorie, aber diese selbst bringt auch in diesem Punkte nur das zum Ausdruck, was im Volke lebt. Nur weil die σωφροσύνη gesamthellenisches Ideal ist, wird die Herrschaft über die Affekte in allen Systemen gleichmäßig als sittliche Forderung aufgestellt. Die völlige Ausrottung der unvernünftigen Triebe hat allerdings nur die Schule als Ziel angesehen, deren Gründer sicher auch semitisches Blut in seinen Adern hatte² und wohl grade im Bewußtsein der Schwierigkeit eines Kampfes gegen die Leidenschaften eine Radikalkur für nötig hielt. Aber auch die Männer, die Zenons Lehre von der ἀπάθεια aufs entschiedenste verwarfen und die unvernünftigen Triebe als naturgemäß ansahen, die Peripatetiker, die Platoniker, Po-

1. Unendlich oft ist dieses Bild von der γαλήνη gebraucht. Einiges bei Natorp, Ethika des Demokrit S. 105.

2. Vgl. über Zenon als *φονικίδιον* Stoic. vet. fr. I S. 4, 2. 6, 6 u. s. w. Arnim. — Pyrrhons, ἀπάθεια ist anders aufzufassen. Die Kyniker haben die Theorie der ἀπάθεια erst aus der Stoa.

seidonios, betonten darum nur um so stärker, daß jene Triebe etwas Niederes darstellen und dem Göttlichen im Menschen unbedingt gehorchen müssen. Dieses Göttliche selbst aber hat seinem Wesen nach mit dem *ἄλογον* nichts zu tun. Darum überließ schon Plato in der poetischen Darstellung des Timaeus p. 69c die Erschaffung der niederen Seelenvermögen mit ihren *δεινὰ παθήματα* den niederen Göttern, und wo in späterer Zeit die Gottverwandtschaft der Menschenseele behauptet wird, versäumt man nicht zu zeigen, daß diese ihrem wahren Wesen nach frei von allen *πάθη* sei¹.

Daß für die Gottheit selber die *ἀπάθεια* ein notwendiges Attribut sei, darüber sind natürlich alle Philosophen einig. Epikur erklärte gleich im ersten seiner Leitsätze: *τὸ μακάριον καὶ ἄφθαρτον . . . οὔτε ὀργαῖς οὔτε χάρισι συνέχεται· ἐν ἀσθενεῖ γὰρ πᾶν τὸ τοιοῦτον*, die Stoiker übertrugen selbstverständlich ihr ethisches Ideal auf die Gottheit, aber auch für Platon oder Aristoteles hätte die Annahme von Affekten bei Gott eine Verkennung der Verschiedenheit göttlichen und menschlichen Wesens bedeutet. Dabei sind es nicht nur ethische Erwägungen, die zu diesem Ergebnis führten. Vielmehr nötigte sie die scharfe Fassung des Seinsbegriffes, die Überzeugung von der ewig unveränderlichen Ruhe, in der das wahre Sein beharrt, jede Bewegung, vor allem aber jedes *πάθος* von der Gottheit auszuschließen². Denn in diesem Worte bleibt für den Griechen, auch wo er die Leidenschaft meint, das Leiden jederzeit fühlbar, und wir werden noch sehen, wie man frühzeitig die Folgerung zog, jedes Leiden gehe aus Schwäche hervor und sei eine Vorstufe des Unterganges³. Wenn daher Karneades in seiner Polemik gegen die stoische Gotteslehre schon die Vorstellung von Empfindungen und Trieben bei Gott mit der Annahme seiner Unvergänglichkeit für unvereinbar erklärte⁴, so mußte man noch

1. So die Neuplatoniker z. B. Plotin I, 1. IV, 7 u. ö. Dasselbe läßt sich von Poseidonios zeigen.

2. Aristoteles Metaph. 1073a 11: *ἀλλὸ μὴν καὶ ὅτι ἀπαθὲς καὶ ἀναλλοίωτον*. 3. Vgl. unten S. 21. 2.

4. Bei Sextus Emp. adv. math. IX, 138—147. Cic. de nat. deor. III, 32. 3. — Ebenso wenig dürfen der Gottheit, die keinen Widerstand zu überwinden hat, Tugenden beigelegt werden. Sext. a. a. O. 152—175. Cic. § 38, vor Karneades schon Aristot. Eth. Nic. 1178b 7 ff. Vgl. noch Plotin I, 2, 1.

viel mehr die *πάθη*, die Affekte von ihm ausschließen. Von selbst ergab sich also die Folgerung *δεῖ τὸ ἀθάνατον καὶ ἄφθαρτον ἀπαθὲς εἶναι* (Plotin I, 1, 2 cf. V, 9, 4 u. ö.)¹, und der Satz *ἀπαθὲς τὸ θεῖον* wird geradezu als gemeinsames Dogma aller griechischen Philosophen bezeichnet (Sextus Pyrrh. I, 162). Natürlich wird bei dem Ausdruck nicht immer speziell an die Affekte gedacht, aber diese sind mit dem umfassenderen Begriff »Leidensunfähigkeit« stets auch ausgeschlossen.

Einig waren sie natürlich auch in der Ablehnung der volkstümlichen Vorstellungen und Mythen, die bei den Göttern irgendwelche Affekte voraussetzten. Denn wenn Xenophanes (fr. 15 D) und Plato den Dichtern vorwarfen, sie hätten den Göttern alles Unwürdige angedichtet, so gehörten dazu die Affekte in erster Linie². Ihnen sind die späteren Philosophen zumeist gefolgt, und namentlich die Epikureer haben sich gern auf diesem Felde getummelt (so besonders Philodem in seiner Schrift über die Frömmigkeit, vgl. Geffcken Zwei Apologeten S. XVIII). Andre haben teils wenigstens Homers Ehre zu retten versucht³, teils legten sie den Mythen einen andern Sinn unter oder suchten das Unwürdige von den Göttern auf andre Wesen abzuwälzen. Darüber soll im Anhang genauer gehandelt werden. Hier seien nur noch zwei Äußerungen angeführt. Nach Poseidonios nennt es Cicero Altweibergewäsch und törichte Märchen, wenn man sich die Götter mit menschlichen Schwächen behaftet denkt, wenn man ihnen Begierde, Kummer oder Zorn zutraut (de nat. deor. II, 70), und vom Zorn sagt er off. III, 102 Quid est igitur, dixerit quis, in iure iurando? num iratum timemus Jovem? At hoc quidem commune est omnium philosophorum . . . numquam nec irasci deum nec nocere.

1. Von einzelnen Philosophen wurde der Satz aber nicht beachtet, vgl. den Anhang.

2. Von Plato ist besonders Rep. III init. zu vergleichen. Sonst sei noch erwähnt, wie er den alten Glauben *τὸ θεῖον πᾶν φθονερόν* (Herod. I, 32) Phädr. 247 a ablehnt: *φθόνος γὰρ ἔξω θείου χοροῦ ἵσταται* vgl. Tim 29e Aristot. Met. 983a 2.

3. In den stoischen *Ἀλληγορίαι Ὀμηρικαί* ist die erste Verteidigung Homers die, daß Apollos Zorn allegorisch zu deuten sei (c. 6—16). Vgl. c. 42 *τὰ γὰρ μὴν ἐπὶ Σαρπηδόνης δάκρυα λύπην μὲν οὐ καταψεύδεται θεοῦ, ὁ καὶ παρ' ἀνθρώποις νόσημα . . .* Dieselbe Methode wendet aber auch der Platoniker Maximus von Tyros 24, 5 an.

Daß die große Masse andre Vorstellungen hatte und daß in ihr der Glaube an die zürnende Gottheit, die besänftigt werden müsse, fortwirkte, ist natürlich. Welche Last auch dem Gebildeten vom Herzen gewälzt wurde, wenn er die Furcht vor den strafenden Mächten los wurde, das zeigen die begeisterten Lobpreisungen, die Lucrez Epikur in den Einleitungen seiner Bücher spendet, weil er die Menschen von dieser Furcht befreit, das zeigt auch die Vorliebe, mit der Epikur selbst immer wieder auf dieses Thema zurückkommt (bes. ep. 3). Aber die bildende Kunst zeigt uns doch, wie fern die konkrete Vorstellung eines von heftiger Leidenschaft bewegten Gottes dem Volke lag. Außerdem führte so manche Brücke von der Philosophie zur Volksreligion hinüber, und ein delphischer Priester, ein Priester freilich, dessen eigentliches Heiligtum die Akademie ist, hat den schönen Gedanken ausgesprochen: »Die Wohnsitze der Götter denken sich die Dichter ungetrüb und unerschüttert von Wolke und Wind. Ist's da nicht ein Widersinn, wenn sie die Götter selber als voll von Unruhe, Haß, Zorn und allen möglichen Leidenschaften schildern?« (Plutarch vita Pericl. 39)¹.

Die hellenisierten Juden. Der Gegensatz zwischen diesen Anschauungen und denen des Alten Testaments konnte natürlich den Juden, die sich dem Griechentum näherten, nicht entgehen. Schon bei der Septuaginta kann man fragen, ob nicht die Übersetzung von עָרַף Gen 6. 7 durch *ἐνθymείσθαι* tendenziös ist. Doch ist jedenfalls I Sam 15³⁵ κύριος μετεμελήθη zugelassen (v. 11 παρακέλημαι wie Ri 218 u. ö., 29 μετανοήσας), und da auch sonst die Übersetzung des Wortes nicht konstant ist, so lassen sich keine Schlüsse ziehen. Bewußt hebt dagegen der Verfasser des Aristeasbriefes hervor, daß ein Zorn bei Gott undenkbar ist (§ 253). Noch viel stärker tritt diese Anschauung bei Philon hervor. Er ist von der griechischen Affektenlehre, besonders der stoischen aufs stärkste beeinflusst, und der Gedanke, daß die Vernunft die Herrschaft über die Triebe haben muß, bildet geradezu den Mittelpunkt seiner Ethik. Wenn er auch in der Psychologie gegenüber Plato und der Stoa keinen festen Standpunkt sich gebildet hat, das eine, das

1. Vgl. Sext. Pyrrh. I, 154 παρ' ἡμῶν μὲν συνήθεια ὡς ἀγαθούς καὶ ἀπαθείς κακῶν σέβειν τοὺς θεοὺς.

er bei beiden finden konnte, hält er unbedingt fest, daß die Affekte mit der Vernunft nichts zu tun haben.

Ebenso treibt ihn die Spekulation über Gottes Wesen in Gegensatz zum Alten Testament. Im Anschluß an Gen 6. 7 hat er einen besonderen Abschnitt dem Thema gewidmet *ὅτι ἄτρεπτον τὸ θεῖον*¹ und hier Ansichten dargelegt, die unverkennbar den Einfluß des Platonismus zeigen². Gott ist das ungewordene, unwandelbare, unvergängliche *ὄν*, das zum Leiden unfähig ist. Das steht für jeden fest, der gelernt hat, sich von den Einflüssen der Leiblichkeit freizumachen und sich auf den Geist zu verlassen. Die große Masse denkt freilich rein menschlich und setzt bei Gott die Schwächen der eignen zusammengesetzten Natur voraus, Gestalt, Ernährung, Affekte. Aber das ist eben *μυθοποιία λόγῳ μὲν ἀνθρωπόμορφον ἔργῳ δ' ἀνθρωποπαθές εἰσαγόντων τὸ θεῖον* (p. 70 in. Wdl.). Allein ist nicht Moses selber der Urheber dieser *μυθοποιία*? Nur scheinbar. Freilich spricht er von Eifersucht und Zorn, von Händen und dem Wandeln Gottes³. Aber das sind Ausdrücke, die für die zweite Klasse von Menschen berechnet sind. Gott will allen nützen, und da die meisten Menschen nur durch Furcht zu erziehen sind und keine reine Vorstellung von Gott haben, so nimmt er ihretwegen menschliche Züge an und sucht durch die Drohung mit seinem Zorn und ähnliche Schreckmittel sie auf den rechten Weg zu bringen⁴ oder wenigstens ihnen dadurch die Größe ihres Unrechts klarzumachen⁵. Daß nur in diesem erziehlichen Sinne von menschlichen Zügen bei

1. I, p. 272 ff. Mg. II, p. 56 ff. Wdl. — Geffcken, »Die althchr. Apologetik« Neue Jahrb. f. Phil. u. Päd. VIII, S. 633 meint, daß dieser Abschnitt apologetische Absicht habe und gegen heidnische Vorwürfe gerichtet sei. Aber Stellen wie p. 60, 17. 68 W. zeigen ganz klar, daß es *οἱ νωθεστέροι καὶ ἀμβλεία κεχρημένοι τῇ φύσει* im eignen Volke sind, an die er sich wendet.

2. Vgl. de somn. I (I, p. 656 Mg. III, p. 254 f. Wd.) de Abr. (II, p. 29 M. IV, p. 45, 8 ff. W.) Q. in Gen. I, p. 68. IV, p. 382 A. Fragm. bei II, p. 669 M. Die erste Stelle ist nachgeahmt bei Klemens, Strom. p. 687 P.

3. Vgl. de opif. mundi I, p. 38 (I, p. 54 C).

4. Vgl. bes. die Stelle aus de somniis (vor. Anm.).

5. Vult ergo illud demonstrare excessu usurpato, quod adeo creverint hominum iniquitates, ut vel ipsum ex natura ira carentem invitarent ac provocarent ad iram. Q. in Gen. I, p. 68 A.

Gott geredet wird, deutet Moses selbst Deut 131 an: *ὡς ἄνθρωπος παιδεύσει τὸν υἱὸν αὐτοῦ* wer aber die reine Erkenntnis Gottes hat, der braucht die Schreckmittel nicht, für ihn spricht Moses das wahre Wesen Gottes mit den Worten aus *οὐχ ὡς ἄνθρωπος ὁ θεός* (Num 2319)¹. Er weiß, daß auch Gen 66 keine Reue bei Gott gemeint ist, daß die innere Harmonie des Vernunftwesens, die der Stoa als Ziel vorschwebt, in Gottes Natur als notwendig vorhanden ist².

Jesus. In Philons Zeit trat Jesus auf, der »gleich ward wie ein anderer Mensch und an Geberden als ein Mensch erfunden«. Und nicht nur an äußeren Geberden. Er ist kein stoischer Weiser, der wie ein sturmbraustender Fels unerschüttert dasteht, unzugänglich für Trauer wie Furcht. Herzliches Mitleid bewegt ihn, wenn er das Elend der Kranken sieht, wenn ihm »die Augen übergehen«. Mitleid auch ist es, das ihm die Tränen über Jerusalems künftiges Schicksal entlockt. Leidenschaftlicher Zorn erfaßt ihn, wenn er die Herzenshärte der Pharisäer oder das Treiben der Krämer im Tempelvorhof sieht. In ekstatischer Aufwallung zeigt ihn das vierte Evangelium bei der Auferweckung des Lazarus, und in der letzten Nacht, wo er draußen in Gethsemane weilt, überkommt ihn ein Zustand tiefster seelischer Depression, der einen Augenblick sogar seine festesten Entschlüsse ins Wanken zu bringen droht. Es sind das die Züge, die uns sein Bild menschlich besonders nahe bringen. Hat er selbst aber ähnliche Züge in Gottes Wesen geschaut, oder hat ihn gerade das Bewußtsein menschlicher Schwäche dazu geführt, Philons Standpunkt zu teilen? Es würde nicht schwer sein, einzelne Worte aus seinen Reden nach der einen oder anderen Seite zu deuten. Geht man aber unbefangen an sie heran, so ist es klar, daß er keine feste Stellung eingenommen hat. Aber das sagt auch genug. Das Problem, das für den in einem Zentrum griechischer Kultur lebenden Philon brennend ist oder vielmehr schon seine Lösung gefunden

1. Die beiden Stellen auch de somn. a. a. O. und II p. 669 M.

2. de Abrah. a. a. O.: *ἄλυπος δὲ καὶ ἄφοβος καὶ παντὸς πάθους ἀμέτοχος ἡ τοῦ θεοῦ φύσις εὐδαιμονίας καὶ μακαριότητος παντελοῦς μόνῃ μετέχουσα, τῷ δὲ τὴν ἀληθῆ ταύτην ὁμολογίαν (stoisch!) ὁμολογηκότι τρόπῳ χρηστός ὢν κτλ.* Vgl. Q. in Gen. I p. 68 A: *superior omnibus perturbationibus.*

hat, liegt außerhalb von Jesu Gesichtskreis. Er kennt den Vater, und durch ihn sollen diesen auch seine Hörer kennen lernen, aber nur wie die Kinder ihren Vater kennen. Sie sehen in ihm den Inbegriff alles Hohen und Guten und wissen, daß sie ihm nachstreben müssen, wollen sie vollkommen werden. Weitere Spekulation über sein Wesen und seinen Charakter liegt ihnen fern.

Das Neue Testament. Ein negativer Zug verdient aber Beachtung. Jesu Predigt operiert mit dem Zorne Gottes gar nicht. An der einzigen Stelle, wo die synoptischen Evangelien den Begriff erwähnen, ist es bezeichnenderweise Johannes der Täufer, der die Worte spricht (Mt 37 Luc 37): *γεννήματα ἐχιδνῶν, τίς ὑπέδειξεν ὑμῖν φυγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς;* Das ist um so bemerkenswerter, als der Begriff sonst im Neuen Testament recht oft vorkommt und namentlich für Paulus' Theologie von größter Wichtigkeit ist. Es kann hier natürlich nicht meine Absicht sein, auf die einzelnen Stellen, wo der Zorn Gottes erwähnt wird, genauer einzugehen. Nur das soll hervorgehoben werden, was für die Entwicklung des Begriffes gegenüber dem Alten Testament wichtig ist.

1. Die im Alten Testament so häufige sinnliche Ausmalung des Zornes als eines psychischen Vorganges fehlt im Neuen Testament vollkommen. Denn die eschatologischen Schilderungen des Zorngerichts haben mit den seelischen Erregungen nichts zu tun.

2. Während im Alten Testament »gewöhnlich der Zorn wirklich augenblickliche, ad hoc wirkende Erregtheit ist« (Kübel S. 565), erscheint er jetzt als Zug im Wesen Gottes, der durch die Sündhaftigkeit der Menschen bedingt wird, aber ebenso kontinuierlich ist wie diese selber. Am klarsten tritt das hervor in der großen Erörterung, mit der Paulus den Römerbrief eröffnet. C. 116. 7 stellt er dort das Thema auf, daß nur das Evangelium den Menschen zu retten vermag und zwar durch den Glauben. Denn in ihm wird eine Gerechtigkeit Gottes enthüllt, die ganz auf dem Glauben basiert. Diesen Satz begründet er von 118—326: Denn Zorn Gottes tritt in Erscheinung über alle Ungerechtigkeit und Gottlosigkeit. Für Heiden und Juden gilt das gleichermaßen, beide sind in gleicher Weise

ἀναπολόγητοι¹, und auch das Gesetz hilft den Juden nicht, da auf Werke des Gesetzes hin keiner gerecht gesprochen werden kann (320). Jetzt aber ist eine Gerechtigkeit Gottes offenbar geworden, bei der das Gesetz keine Rolle spielt, bei der Gott dem Menschen aus Gnaden δικαιοῖ, ohne Werke zu verlangen, allein auf den Glauben an Christum hin. Gerechtigkeit ist auch das, denn wenn Gott die Menschen so gerechtspricht, so tut er das auf Grund einer bestimmten Leistung, einer Leistung allerdings, die sie nicht selbst vollbracht haben. Der Tod Christi ist es, durch den alle Sünde der Menschen gesühnt wird. Durch ihn ist es bedingt, daß der gerechte Gott gegen die Menschen jetzt ein andres Verhalten beobachten kann, daß seine Gerechtigkeit gewahrt bleibt und dabei doch eine Gerechtsprechung auf den bloßen Glauben hin erfolgen kann (326)².

1. Mit 120 εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολόγητους (das aus der objektiv mitgeteilten Tatsache τὰ γὰρ ὁράματα αὐτοῦ ἐπὶ πίστεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται die einfache Folgerung zieht) und 21 διὸ ἀναπολόγητος εἰ, ὃ ἄνθρωπε πᾶς ὁ κρίνων werden die Teile der Disposition deutlich markiert. Dann sollen aber diese Worte doch gleichsam als Überschrift der beiden Abschnitte dienen. Also hat auch 120–32 den Zweck zu zeigen, daß die Heiden keine Entschuldigung haben. »Denn ihre ganze Sündhaftigkeit stammt aus dem Abfall von Gott, und der ist unentschuldbar«. Wie sich aus dem πρῶτον ψεῦδος, der Mißachtung von Gottes Wesen die Mißachtung des eignen Wesens und der eignen Würde, aus der Abwendung von Gott die ganze Unmoralität notwendig entwickelt, das ist es, was Paulus hier zeigen will (vgl. besonders die Wiederholung des μετήλλαξαν 25. 23. 26 und 28 οὐκ ἐδοκίμασαν — εἰς ἀδόκιμον νοῦν). Natürlich vollzieht sich diese Entwicklung nach dem Weltplan Gottes, deshalb sagt der Apostel: παρέδωκεν und verbindet damit wohl wirklich die Anschauung, daß darin schon eine Offenbarung der ὁργῇ Θεοῦ enthalten ist, das ändert aber nichts daran, daß das eigentliche Thema nur die Unentschuldbarkeit der Heiden ist. Wenn man als Zweck des Abschnittes die Schilderung des Zorngerichtes über die Heiden betrachtet, berücksichtigt man den Zusammenhang des Ganzen nicht.

2. Für die Beurteilung des Abschnittes ist zunächst wichtig die Auffassung des Ausdrucks δικαιοσύνη Θεοῦ. Ich komme hier ganz mit Häring »Δικαιοσύνη Θεοῦ bei Paulus« darin überein, daß es unmöglich ist, 325 an eine andre Gerechtigkeit zu denken als 321. 26 117, daß also überall die Gerechtigkeit Gottes gemeint ist. Die Gründe, die Häring S. 32 ff. vorbringt, reichen an sich vollkommen aus, aber ihre ganze Bedeutung erhalten sie erst, wenn man den Zusammenhang des

Paulus geht also, wie es bei seinem Bildungsgange natürlich ist, von der Gerechtigkeit Gottes aus, die unbedingt eine Gegenleistung erfordert. Die frohe Botschaft, die er verkündet, ist, daß seit dem Sühnetode Christi der gerechte Gott auch Gnade übt, während an sich die unentschuldbare Ungerechtigkeit des Menschen Zorn auf Seiten Gottes zum Korrelat hat (vgl. 35 *εἰ δὲ ἡ ἀδικία ἡμῶν Θεοῦ δικαιοσύνην συνίστησιν, τί ἐροῦμεν; μὴ ἄδικος ὁ Θεὸς ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν;* und 415 *ὁ γὰρ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται*). Vor Christi Tod hat es natürlich nur diese Offenbarung von Gottes Gerechtigkeit gegeben¹, aber auch jetzt besteht sie fort für den, der nicht zum Glauben gelangt, und das Geschöpf darf sich auch nicht beklagen, wenn sein göttlicher Bildner es statt zu einem Gefäß, an dem sich Erbarmen zeigt, zu einem *σκεῦος ὀργῆς* erschaffen hat (Röm 922. 3). Um so mehr Freude haben freilich die Gläubigen, die von Natur »Kinder des Zornes« waren und die Gott in der Fülle seines Erbarmens mit Christus zum Leben erweckt hat, um den Reichtum seiner Gnade zu offenbaren, in der er den Gläubigen errettet (Eph 23—8). *ὀργή* und *χάρις* sind also korrespondierende Begriffe². Sie bezeichnen die beiden Arten des Verhaltens, das Gott gegenüber der Sündhaftigkeit der Menschen beobachtet,

ganzen Abschnittes ins Auge faßt. Dann sieht man aber auch, daß die Beschränkung des Begriffes auf die freisprechende Gerechtigkeit unmöglich ist. Denn 117 wie 321 sagt Paulus eben nicht *ἡ τοῦ Θεοῦ δικαιοσύνη ἀποκαλύπτεται*, sondern spricht unbestimmt von einer Gerechtigkeit. In 117. 8 wird nicht die Gerechtigkeit als solche der Offenbarung im Zorn entgegengesetzt, sondern die auf dem Glauben basierende (vgl. 322), und 325. 6 kann man nur so verstehen, daß Gottes Gerechtigkeit sich doppelt offenbart, daß die Notwendigkeit von Christi Tod den furchtbaren Ernst dokumentiert, mit dem sie an sich waltet, während der Charakter als Sühnetod zeigt, wie Gott *ἐν τῷ νῦν καιρῷ* bei seiner Gerechtigkeit Gnade üben kann. Darum die prägnante Wendung am Schluß des ganzen Abschnittes 326. — In der Auslegung von 320ff. berühre ich mich mehrfach mit Kühl, Die Heilsbedeutung des Todes Christi Berlin 1890 S. 20ff., kann aber weder seine Auffassung, daß die Gerechtigkeit Gottes rein formeller Begriff sei, noch die Ansicht, der Zorn sei immer momentaner Affekt, teilen.

1. Dem steht nicht entgegen, daß in den späteren Psalmen gelegentlich die helfende Gerechtigkeit Gottes so stark hervortritt, daß zu ihr der Zorn in Gegensatz kommen kann. Ps 6925—28 vgl. Kühl a. a. O. S. 9.

2. Vgl. auch Röm 414—16.

und sowenig wie die *χάρις* wird dabei die *ὀργή* als momentan wirkende seelische Erregung bei Gott gedacht¹.

3. Doch auch wo davon gesprochen wird, daß die einzelnen Sünden Gottes Zorn erregen, tritt die psychologische Seite ganz zurück. Bezeichnend dafür ist Röm 25 *κατὰ δὲ τὴν σκληρότητά σου καὶ ἀμετανόητον καρδίαν θησανρίζεις σεαυτῷ ὀργὴν ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς καὶ ἀποκαλύψεως δικαιοκρισίας τοῦ Θεοῦ*. Schon Origenes weist darauf hin², daß wir natürlich Paulus nicht die Vorstellung zutrauen dürfen, als riefen die einzelnen Sünden des Menschen bei Gott wirklich einzelne Zornesempfindungen hervor, die sich zu einer Summe von Zorn aufhäufen und schließlich an einem auch für die andern festgesetzten Tage zum Ausbruch der Leidenschaft führen. Vielmehr will der Apostel nur sagen, daß die einzelnen Sünden nicht ohne Einfluß auf das Verhältnis des Menschen zu seinem Gott bleiben können, daß sie eine in dem Wesen des heiligen Gottes begründete Reaktion gegen die Unheiligkeit hervorrufen. Bei dieser Reaktion ist es aber nicht ein psychischer Vorgang, der ihn interessiert, sondern die Art, wie sie sich dem Menschen gegenüber äußert und vor allem beim Endgericht äußern wird.

4. Denn wenn auch Ritschl zu weit gegangen ist mit seiner Behauptung, der Zorn Gottes habe im N. T. nur eschatologische Bedeutung, so ist es doch wirklich der zukünftige Zorn Gottes, der im Vordergrund steht³. Namentlich hat der Ausdruck »der Tag des Zornes Jahves« eine ganz feste eschatologische Bedeutung angenommen. Damit wird aber die klare

1. Die Gegenüberstellung von *ὀργή* und *χάρις* ist den Griechen ganz geläufig und besonders durch Epikurs ersten Leitsatz (vgl. oben) zum Gegenstand der Diskussion bei Heiden und Christen geworden (vgl. die Testimonia bei Usener Epic. S. 394). Besonders Plutarch gibt sich in der Schrift *non posse suaviter vivi secundum Epicureos* Mühe zu zeigen, daß der Ausschluß des Zornes von Gott den der Gnade keineswegs nach sich zieht, *ὅτι χαρίζεσθαι καὶ βοηθεῖν πέφυκεν ὀργίζεσθαι δὲ καὶ κακῶς ποιεῖν οὐ πέφυκεν* 1102e. Trotzdem ist natürlich keineswegs wahrscheinlich, daß Paulus an solche Diskussionen anknüpft. Dazu lag die Gegenüberstellung von Zorn und Gnade viel zu nahe (wenn auch das A. T. *ὀργή* und *ἔλεος* einander gegenüberstellt Jes 60¹⁰ Deut 13¹⁷ Sir 16¹² 56. 7). Vgl. noch S. 15 Anm. 3. 2. Vgl. unten S. 33.

3. I Thess 1¹⁰ (vgl. Kol 3⁶ = Eph. 5⁹) Röm 5⁹. Auch I Thess 5⁹. Ferner Matth 3⁷ = Luc 3⁷ und die zahlreichen Stellen der Apokalypse.

psychologische Vorstellung zurückgedrängt. Denn Zorngefühle wird man sich immer als unmittelbar auf die Kränkung hin entstehend und, falls nicht besondere Hemmnisse vorliegen, auch sich äußernd denken.

5. Vor allem tritt uns in diesem Ausdruck »der Tag des Zornes« wie auch in allen anderen Wendungen des N. T., die den Zorn betreffen, klar vor Augen, daß es sich bei diesem um einen theologischen Begriff handelt, den Paulus schon als festgeprägt überkommen hat und den er bei seinen Deduktionen nicht viel anders handhabt als die modernen Theologen¹. Besonders bezeichnend ist dafür, daß nirgends die im A. T. so häufigen Ausdrücke wie »Gott ergrimmt« gebraucht werden, sondern stets das Substantiv *ὀργή θεοῦ* und daß zu diesem terminus technicus Verba hinzutreten wie *ἔρχεται ἀποκαλύπτεται ἐνδείξασθαι*, die zur Ausmalung eines psychischen Vorganges so unpassend wie möglich wären. Auf derselben Linie steht es, wenn jetzt viel häufiger als früher das Wort *ὀργή* allein gesetzt wird, um Gottes Zorn zu bezeichnen², und vollends die Bilder, in denen die Apokalypse von den mit Zorn gefüllten Schalen, dem Zornesbecher, dem Zorneswein redet³, zeigen uns, daß der Zorn ganz von dem Seelenleben Gottes abgelöst gedacht wird und zu einem Concretum geworden ist, in dem sich die von Gott über die Welt verhängten Strafen substantiieren.

Einzelne Züge dieser Art haben wir schon in den späteren Schriften des A. T. wahrgenommen, aber dabei blieb die Vorstellung des Affektes durchaus bestehen und von einer derartigen Festigkeit des theologischen Begriffes ist keine Rede. Wir sehen dort nur die ersten Glieder einer langen Entwicklung, an deren Ende die Männer des N. T. stehen. Das Ergebnis ist, daß die anthropopathische Vorstellung des psychischen Vorganges, die ursprünglich mit voller sinnlicher Kraft auftritt, durch eine theologische Betrachtungsweise ersetzt wird, die nur noch die im Gericht sich äußernde Reaktion Gottes gegen den Ungehorsam

1. Ritschl sagt a. a. O. S. 129 für das späte A. T.: »Dadurch bekommt der 'Tag des Zornes' fast die Geltung eines Dogmas«, bleibt aber auf halbem Wege stehen.

2. Matth 37 Luc. 37 Röm 35 1219 1 Thess 216.

3. c. 15 vgl. 1410 183 1915 u. ö. Auch den »Zorn des Lammes« 616 darf man nicht beseitigen.

des Menschen betont¹. Parallel damit geht die Ablösung des Zornes von dem inneren Wesen Gottes. Namentlich ein Prädikat wie *ἐργεται ἐπὶ* zeigt, daß hier die Ansätze zu einer Hypostasierung vorliegen, zu einer Entwicklung, wie sie *σοφία*, *λόγος* und andere Begriffe durchgemacht gaben².

Daß diese theologische Betrachtungsweise im persönlichen religiösen Leben eine Korrektur in der Richtung der alttestamentlichen Denkweise erfahren hat, ist sehr möglich, tritt aber weder bei Paulus noch sonst im Neuen Testament hervor. Eine Ausnahme macht nur der Hebräerbrief, der 3¹⁰. 1 ausdrücklich an Psalm 95¹¹ anknüpft und sich auch sonst an die alttestamentlichen Vorstellungen anschließt (vgl. 12²⁹ 10³¹. 27 4³ und dazu Ritschl S. 141).

Fragen wir endlich, ob bei dieser Wandlung des Begriffes griechische Einflüsse, wie wir sie bei Philon sahen, mitgewirkt haben, ob sich also eine bewußte Abneigung gegen die Vorstellung eines Zornaffektes bei Gott geltend macht, so muß die Antwort verneinend lauten. Denn ein äußerer Anhalt für eine solche Annahme fehlt, und innerlich erweist sich die neutestamentliche Lehre als eine gradlinige Fortsetzung der im Judentum begonnenen Entwicklung³.

1. Am meisten zeigt noch den ursprünglichen Sinn Röm 2⁸ τοῖς δὲ ἐξ ἐριθείας καὶ ἀπειθοῦσι τῇ ἀληθείᾳ πειθομένοις δὲ τῇ ἀδικίᾳ ὀργή καὶ θυμός. Aber auch da tritt als synonym mit diesen Ausdrücken im nächsten Verse θλίψις und στενοχωρία ein (vgl. den parallelen Ausdruck δόξα in 7 und 10). Jedenfalls ist auch hier nicht der Ausdruck »ganz pathologisch von tiefer Erregung des Unwillens« gebraucht (Holtzmann, Neut. Theol. II S. 48).

2. Vgl. über diese Hypostasierung Bousset, Religion des Judentums S. 403. Allerdings darf man in dem Orpheusgedicht b. Ps. Aristobul (Euseb. pr. ev. XIII, 12, 5) schwerlich eine Hypostasierung annehmen. Denn es heißt dort nicht nur αὐτῷ δὲ χάρις καὶ μῖσος ὀπηδεῖ, sondern es folgt noch καὶ πόλεμος καὶ λοιμός ἰδ' ἄλγεα δακρυόνετα.

3. Nur auf eine Parallele zu der paulinischen Anschauung, daß die Gerechtigkeit sich im Zorn äußert, sei noch hingewiesen. Obwohl nämlich die attischen Verteidiger die Richter oft davor warnen sich vom Zorne leiten zu lassen, so tritt doch auch der Gedanke auf, daß die Richter als Träger der Volkssouveränität Zorn über die Verletzung der vom Volke gegebenen Gesetze empfinden müssen, und Dem. 24, 118 gibt dem Volksempfinden Ausdruck, wenn er sagt: οἱ νόμοι . . . διδάσιν αὐτοῖς ἀκούσασιν, ὅποιον ἂν τι νομίζωσι τὰ δίκαια, τοιαύτη περὶ τοῦ ἡδίκη-

Der Kampf um den Zorn Gottes in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche.

Erstes Kapitel.

Das Auftreten des Problems und seine Lösung bei den Griechen.

Bei der häufigen Erwähnung des Zornes Gottes in der heiligen Schrift ist es selbstverständlich, daß er uns auch in der Folgezeit bei den Christen oft begegnet (bes. in den Sibyllinen)¹. Allein sehr bald lassen sich auch Stimmen vernehmen, die im scharfen Gegensatz dazu ausdrücklich Gott den Zorn absprechen, ihn für *ἀόργητος* (I Klem 19s vgl. ad Diogn. 8) oder für *ἀμνησίκακος* (Hermas Mand. 9s) erklären. Zurückzuführen sind solche Äußerungen vielleicht weniger auf Einflüsse der griechischen Philosophie als auf die namentlich bei Hermas so stark hervortretende Anschauung, wonach jeder Affekt, besonders aber der Jähzorn durch das Einwohnen böser Pneumata in der Seele hervorgerufen wird², eine Anschauung, die natürlich solche Affekte von Gott ausschloß.

κότος χρῆσθαι τῇ ὀργῇ, μέγα μεγάλη, μικρὸν μικρῶ. Darauf hat Hirzel, Themis, Dike und Verwandtes S. 417 hübsch hingewiesen. Nur einen Punkt hat er nicht beachtet. Alle Stellen, die er anführt, betreffen das Strafmaß, nicht die Urteilsfällung. Solange noch gefragt wird, ob das Recht verletzt ist, muß seine ira entschieden werden. Hat sich der Richter aber von der Schuld überzeugt, dann wird der Zorn zur legitimen Empfindung, und Aischines 3,197 kann gradezu sagen, die letzte Verhandlung sei bestimmt »für die Strafabschätzung und die Größe eures Zornes«. So kommt allmählich *ὀργή* zu der Bedeutung »Strafe«, wie wir sie in paralleler Entwicklung Röm 35 finden. Hirzel hebt auch hervor, daß nach griechischer Anschauung das Mitleid mit dem strengen Rechte streitet. Dazu paßt es, daß Paulus die neue Gerechtigkeit nicht als Mitleid, sondern als *χάρις* bezeichnet.

1. Sogar einen *furor irae* finden wir nach alttestamentlichen Vorbildern Didasc. Ver. fragm. ed. Hauser c. 50.

2. Weinle, Die Wirkungen des Geistes und der Geister S. 155 u. ö.

Die Apologeten. Ganz auf dem Boden der griechischen Denkweise finden wir dagegen die Apologeten. Gleich Aristides beginnt seine Apologie mit der Erklärung αὐτὸν οὐκ λέγω εἶναι θεόν τὸν συστησάμενον τὰ πάντα καὶ διακρατοῦντα, ἀναρχον καὶ αἰδίων ἀθάνατον καὶ ἀπροσδεῖ, ἀνώτερον πάντων τῶν παθῶν καὶ ἐλαττωμάτων, ὀργῆς τε καὶ λήθης καὶ ἀγνοίας καὶ τῶν λοιπῶν (S. 4 Geffcken)¹, und Athenagoras bekämpft die heidnischen Vorstellungen von Gott mit den Worten οὔτε ὀργὴ οὔτε ἐπιθυμία καὶ ὄρεξις οὐδὲ παιδοποιὸν σπέρμα ἐν τῷ θεῷ (suppl. 21 cf. 29 ἀνεπιδεῖς γὰρ καὶ κρεῖττον ἐπιθυμίας τὸ θεῖον)². Dabei ist es aber nicht nur die polemische Tendenz, die zu solchen Bestimmungen führt. Auch positive Erwägungen spielen mit. Justin Athenagoras Tatian übertragen nämlich das ethische Ideal der ἀπάθεια ins Christliche³ und hoffen auf eine Zeit, wo dieses vollkommen erreicht werden soll zugleich mit der physischen Umwandlung, die im Jenseits vor sich gehen wird. Denn dort sollen die Erlösten θεῶ ὁμοίως ἀπαθεῖς καὶ ἀθάνατοι sein (Justin Tryph. 124 cf. Apol. II init. τοὺς δ' ἐναρέτους καὶ ὁμοίως Χριστῷ βιώσαντας ἐν ἀπαθείᾳ συγγενήσεσθαι τῷ θεῷ cf. Tryph. 45. 69 extr.). Damit ist aber auch für Gottes Wesen die ἀπάθεια als notwendiges Attribut gegeben⁴, und wie in der griechischen Philosophie (vgl. S. 6) wird in dem Worte einmal die umfassende Bedeutung der Leidensunfähigkeit, dann aber speziell die Freiheit von den πάθη als Affekten gefühlt.

Solche Gedanken tragen diese Männer ganz unbefangen vor, ohne sich des Widerspruchs mit den Anschauungen des A. T. bewußt zu werden. Gelegentlich gebraucht Justin daneben auch ruhig den Ausdruck ἰσχυρὴ θεοῦ (Tryph. 39. 123). Gerade darum würden auch ihre Anschauungen kaum größeren Einfluß innerhalb der Kirche erlangt haben. Dazu war es nötig, daß man in dem Zorne Gottes erst ein Problem erkannte, daß eine Klä-

1. So der griechische Text. Warum ich diesem den Vorzug gebe, werde ich in einer Rezension von Geffckens Ausgabe in der Berl. ph. Woch. darlegen. 2. Weiteres im Anhang.

3. Justin Apol. I, 46, 4 57, 1 58, 3 Athen. suppl. 21 resurr. 22 Tatian c. 19.

4. Justin stellt im Dialog mit Tryphon 45 ἀπάθεια καὶ ἀφθαρσία καὶ ἀλυπία καὶ ἀθανασία zusammen, vgl. Tryph. 1 und 69.

rung der Ansichten erfolgte, und diese Klärung konnte nur durch den Kampf eintreten. Der ließ nicht lange auf sich warten.

Kelsos. Denn sobald die Heiden sich nicht mehr damit begnügten, kindische Vorwürfe gegen die Christen zu erheben, sondern mit der Bestreitung ihrer Lehre Ernst machten und zu diesem Zwecke ihre Schriften studierten, mußten sie in den Anthropopathismen des A. T. willkommene Angriffspunkte finden. So gießt Kelsos seinen Spott aus über den Gott, dem menschliche πάθη anhaften sollen (Orig. 4, 72), der den Juden zürnt und droht, aber statt sie zu vernichten, ihnen seinen Sohn dahingibt (4, 74), der über seinen eignen Schöpfungsakt Reue empfindet und die Geschöpfe haßt und vernichtet (6, 53), und er betont immer wieder, daß Gott ἔξω πάθους und über Neid und Unlust erhaben sei (6, 65 8, 2. 21).

Die Gnostiker. Für diese Angriffe konnte Kelsos schon Waffen benützen, die im Lager der Christen selber geschmiedet waren. Denn von den Männern, die dort sich bemühten, die von Christo überkommene Lehre durch Zuhülfenahme fremder Elemente zu einer umfassenden Weltanschauung auszugestalten, wie sie ihren Bedürfnissen entspräche, brachten grade die bedeutendsten feste Vorstellungen über die Gottheit mit, die Kelsos' Anschauungen viel näher standen als denen des A. T. Namentlich waren sie ängstlich bemüht, alle irgendwie menschlichen Attribute von der Gottheit fernzuhalten. Am stärksten tritt dieses Bestreben hervor in der Darstellung von Basileides' Lehre, die Hippolytos VII, 20—27 gibt. Denn hier wird die im Neuplatonismus (und bei seinen Vorläufern) sowie in der jüdisch-christlichen Theologie auch sonst hervortretende Tendenz, Gottes Wesen nur negativ zu bestimmen, bis zu der Behauptung gesteigert, daß man selbst das Sein von ihm nicht aussagen dürfe. Unter den rein negativen Bestimmungen, die danach für den οὐκ ὢν θεός allein aufzustellen sind, befindet sich natürlich auch die ἀπάθεια (c 21)¹. Aber auch Valentin glaubte die reine

1. Daß Hippolytos' Bericht eine späte Form der basileidischen Lehre oder gar eine Fälschung darstelle, ist mir trotz Hilgenfeld und Stähelin keineswegs sicher. Klemens setzt Strom. II, 36 (S. 132 St.) und sonst mehrfach grade diese Form voraus, natürlich ohne die peripatetische Frisur, die Hippolytos der Lehre aufsetzt. Doch berührt

Göttlichkeit des Pleroma nur dadurch sicherstellen zu können, daß er das *πάθος*, das den untersten Äon erfaßt und den Übergang zur Endlichkeit bildet, durch eine besondere Prozedur aus dem Pleroma wieder aussondert (Iren. I, 2, 2 extr. 4, 5 Hipp. VI, 31)¹.

Diese Leute erkannten die tiefe Kluft, die zwischen ihren Anschauungen und denen des A. T. bestand, und suchten sie nach Kräften zu erweitern, indem sie von dem höchsten Gott den alttestamentlichen schieden. Ohne weiteres dürfen wir voraussetzen, daß sie dabei auch dessen Affekte betonten und darin Zeichen seiner Unvollkommenheit sahen². Doch sind die Angriffe, die sie und ihre Schüler gegen ihn richteten, für uns nicht mehr kenntlich. Sie sind verschollen, seit der rücksichtslos konsequente Markion auf Grund eines umfassenden Materials in seinen Antithesen eine systematische Kritik an der Gottesvorstellung des A. T. übte. Mit Recht gilt er der Folgezeit als dessen eigentlicher Bestreiter.

uns diese Frage hier weniger. Inhaltlich möchte ich hervorheben, daß ich von einem Evolutionsprinzip, das im Gegensatz zu den sonstigen gnostischen Anschauungen stände, bei Hippolytos nichts finde. Besonders c. 20 tritt deutlich hervor, daß es dem Urheber des Systems, wie im Text angedeutet, nur darauf ankommt, jedwede menschliche Bezeichnung von Gott fernzuhalten. Und wenn er dabei diesem selbst das Sein nicht beilegen will und ihn deshalb als *οὐκ ὢν* bezeichnet, so muß man zum Vergleich die neuplatonischen Erörterungen über die Gottheit heranziehen, die dieser auch eigentlich nur negative Prädikate beilegen wollen (Plotin VI, 8, 11 extr.) und ausdrücklich auch das Sein von ihr ausschließen, vgl. Plotin III, 8, 10 *ἔστι μὲν μηδὲν τούτων ὃν ἔστιν ἀρχή, τοιοῦτο μέντοι, οἷον μηδενὸς αὐτοῦ κατηγορεῖσθαι δυναμένου μὴ ὄντος μὴ οὐσίας μὴ ζωῆς τὸ ὑπὲρ πάντα ταῦτα εἶναι* vgl. Zeller III, 2 S. 543. Lehrreich ist auch ein Vergleich mit den Streitigkeiten des vierten Jahrhunderts, wo es sich darum handelte, ob die rein negative Bestimmung *ἀγεννησία* das Wesen Gottes positiv ausdrücke oder nicht (Grey, Nyss. ca. Eunom. XII b col. 1105. 1112).

1. Die Parallele zu der Sehnsucht der Sophia bietet Plotin, der III, 5, 2 schildert, wie die Weltseele von Sehnsucht nach dem *νοῦς* erfaßt *ἐνῆργησέ τε πρὸς αὐτὸν καὶ ᾤκειώθη καὶ ἐρασθεῖσα Ἔρωτα ἐγέννησε καὶ μετὰ τούτου πρὸς αὐτὸν βλέπει καὶ ἡ ἐνέργεια αὐτῆς ὑπόστασιν καὶ οὐσίαν εἰργάσατο κτλ.*

2. Origenes nennt nie Markion allein als den, der an den *πάθη* Gottes Anstoß genommen habe, sondern die Häretiker vgl. z. B. Princ. IV, 1, 8.

Markion. Markion glaubte aus Paulus' Lehre die Konsequenz ziehen zu müssen, daß zwischen dem wahren gnädigen Gotte und dem gerechten Weltschöpfer und Richter der denkbar schärfste Unterschied bestehe, und in seinem Werke ließ er nichts unversucht, um die Minderwertigkeit des Demiurgen darzutun. Von den ersten Kapiteln der Genesis an, wo er schon in der Schöpfung nur Unvollkommenheit, in der Frage: »Wo bist du?« Unwissenheit, in der Bestrafung des sittlich blinden Adam Ungerechtigkeit, in den Worten Gen 322 Gottes Neid sah, durchsuchte er alle Bücher des A. T., um im Wesen des Demiurgen menschliche Schwächen, Grausamkeiten, Inkonssequenzen nachzuweisen¹. Zu diesen Unvollkommenheiten gehören vor allem die Affekte, seine Begierde nach den Opfern², der Zelotismus, mit dem er die Sünden der Väter rächt (Tert. adv. Marc. IV, 27 Orig. princ. IV, 1, 8), der Zorn, der die schärfsten Strafen androht und verhängt³ und überhaupt die Übel verursacht⁴, seine Reue über die Erschaffung des Menschengeschlechts, über Ninive und über Saul, in der sich das Bewußtsein dokumentiert, daß er es an der nötigen Voraussicht habe fehlen lassen⁵.

Daß auch im N. T. und grade in den von ihm so verehrten Schriften Pauli von dem Zorn Gottes die Rede war, entging Markion natürlich nicht, aber er war nicht der Mann, sich an dem, was er einmal als wahr erkannt hatte, irre machen zu lassen, und er war auch schon mit den Künsten der Exegese vertraut genug, um die unbequemen Stellen teils einfach durch

1. Tertull. adv. Marc. II, 5ff. 25ff. adv. Prax. 16 idol. 5. Ps. Klem. Homil. III, 38: der Weltschöpfer ist *ἀπρόγνωστος ἀτελής ἐνδεής οὐκ ἀγαθός καὶ πολλοῖς [ποικίλοις?] καὶ μυρίοις χαλεποῖς ὑποκείμενος πάθειν* (vgl. Joh. Lehmann, Die clementin. Schriften Gotha 1869 S. 350—360). Orig. de princ. II, 4, 4 IV, 1, 8, zu Matth. c. 22 (XIII p. 755 Del.).

2. Tert. adv. M. IV, 27 Orig. princ. IV, 1, 8. Vorbild ist hier die hellenische Kritik an den Volksgöttern.

3. Ps. Klem. hom. III, 39. Tert. adv. M. II, 14 Iren. IV, 29 Orig. comm. in Ex. X, 27 Philoc. 2 (t. XII p. 111ff. Del.) de or. 29, 16 (II, p. 391 Kō.). Auch Klem. Paed. I, 8, 68ff. 4. Orig. pr. IV, 1, 8.

5. Orig. hom. 18 in Jer. (p. 157, 28ff. Kl.) und 20 (ib. p. 177) zu Gen 6 (XVII col. 12) zu 1 Sam 15¹¹ (ib. col. 44) Ps. Klem. hom. III, 39. 44. Tert. adv. M. II 24 Prax. 16.

die Annahme einer Interpolation, teils durch Beziehung auf den alttestamentlichen Gott zu beseitigen (Tert. adv. Marc. V, 13)¹.

Voraussetzung dieser ganzen Kritik war die Überzeugung von der ἀπάθεια der Gottheit (vgl. Orig. de princ. II, 4, 4 *affirmantes penitus impassibilem deum atque his omnibus carentem affectibus sentiendum*). Daß er dabei von der Stoa ausgegangen sei, behauptet Tertullian mehrfach², und diesmal ist es keine Sykophantie. Das zeigen Einzelheiten ebenso wie die Gesamtauffassung. Wenn er z. B. bei den Erörterungen über die Reue Gottes von dem Satze ausging *paenitentiam confessionem sapere mali operis alicuius vel erroris* (Tert. adv. M. II, 24), so benützt er die stoische Definition der Reue, vgl. Stob. II p. 102, 25 W. εἶναι δὲ τὴν μεταμέλειαν λύπην ἐπὶ πεπραγμένοις ὡς παρ' αὐτοῦ ἡμαρτημένοις, (vgl. auch Chrys. fr. eth. 414 A.), und wenn er diese Bestimmung dort dahin interpretiert, *quasi proinde mobilitate vel improvidentia, immo iam ex delicti recordatione paeniteat*, so stimmen dazu ganz die Worte, die bei Stobaeus folgen: κακοδαιμονικόν τι πάθος ψυχῆς καὶ στασιῶδες· ἐφ' ὅσον γὰρ ἄχθεται τοῖς συμβεβηκόσιν ὁ ἐν ταῖς μεταμελείαις ὢν, ἐπὶ τοσοῦτον ἀγανακτεῖ πρὸς ἑαυτὸν ὡς αἴτιον γεγονότα τούτων.

Wichtiger ist noch eine andere Deduktion. Karneades hatte einst gegen die Auffassung der Gottheit als eines lebendigen Wesens geltend gemacht, daß jedes ζῷον αἰσθησις habe, damit aber auch die Empfindung von Lust und Schmerz, *quod autem dolorem accipit, id accipiat etiam interitum necesse est; omne igitur animal confitendum est esse mortale* (Cic. de nat. deor. III, 32). Daraufhin hatte Panaitios geglaubt, die Unsterblichkeit der Seele bestreiten zu müssen, denn *nihil esse quod doleat, quin id aegrum esse quoque possit, quod autem in morbum cadat, id etiam interiturum, dolere autem animos, ergo etiam interire* (Cic. Tu. I, 79). Daß er dabei mit dolere allgemein die Affekte, das πάσχειν, meinte, zeigt die Erwiderung des Poseidonios (Cic. Tu. I, 80), der den Schluß damit widerlegte, daß die Affekte wie Zorn und Begierde nicht dem wahren Wesen der Seele

1. Vgl. Zahn, Gesch. d. neut. Kanons II² S. 516.

2. Praescr. 7, 3 *Inde Marcionis deus melior de tranquillitate: a Stoicis venerat* cf. 30, 1 *Stoicae studiosus*. Böswillig ist die Beziehung auf Epikurs Lehre (c. Marc. I, 25 II, 16).

zukommen, vgl. auch Serv. zu Vergil Aen. VI, 724, wo in Poseidonios' Sinne der Schluß mit seiner Widerlegung so gegeben wird: *Occurrit illud: omne quod corrumpitur, aeternum non est. Si animus insanit irascitur desiderat timet, caret aeternitate, cui sunt ista contraria; nam passio aeternitatem resolvit. Quod ideo falsum esse dicimus, quia animus nihil per se patitur sed laborat ex corporis coniunctione*¹. Grade durch diese stoischen Debatten ist der Schluß zu besonderer Bedeutung gekommen, und z. B. Plotin folgt ganz Poseidonios' Gedankengang in dieser Frage². Und wenn wir daran denken, daß Markion auch sonst Berührung mit der Stoa zeigte, so spricht die Wahrscheinlichkeit dafür, daß er von dieser, nicht direkt von Karneades die Anregung empfangen hatte, wenn er selbst den Schluß so formulierte: *Si deus irascitur et aemulatur et extollitur et exacerbat, ergo et corrumpetur, ergo et morietur* (adv. Marc. II, 16)³.

In diesem Syllogismus gipfelt die Kritik Markions und damit hat er zugleich das Problem ganz scharf gefaßt. Wenn die Apologeten in der Polemik gegen die Heidengötter die Alternative aussprechen: Entweder sind sie Götter, dann haben sie keine Affekte, oder sie haben Affekte, dann sind sie keine Götter (Athen. suppl. 21 vgl. Geffcken, Zwei Apologeten S. 202), so konnte man noch eine Vogelstraußpolitik befolgen und tun, als gehe dies das Christentum selbst nichts an. Wo aber jetzt Markion dieselben Gedanken gegen den Demiurgen wendete, mußte man sich klar werden, daß hier ein Problem für die eigne Lehre vorlag. Es lautete: Kann Gott wirklich Zorn und Reue empfinden? Wenn nicht, kann dann doch das Alte Testament als Offenbarungsurkunde gelten? Mit der Lösung dieses Problems ist die folgende Zeit beschäftigt.

1. In der ganzen Frage vgl. Schmekel, Die Philosophie der mittleren Stoa Berlin 1892 S. 110 und 308, der auch die Nachwirkung des Schlusses bei Arnobius Servius Augustin verfolgt, ohne jedoch Markion zu berücksichtigen.

2. Vgl. bes. III, 6, 1. 2 (S. 219, 23 221, 18 Ml.) V, 9, 4. Wenn er III, 6, 8 sagt: *τὰ πάθη περὶ τοῦτο, περὶ ὃ καὶ ἡ φθορά· ὁδὸς γὰρ εἰς φθορὰν ἡ παραδοχὴ τοῦ πάθους καὶ τούτῳ τὸ φθίρεισθαι, ὃ καὶ τὸ πάσχειν*, so stimmt dazu genau Arnob. II, 27 *omnis enim passio leti atque interitus ianua est*.

Markions Gegner. Irenaeus. Daß der markionitische Gott seine Heimat nicht in der heiligen Schrift sondern in der griechischen Philosophie habe, das hat nicht nur Tertullian erkannt und ausgesprochen¹. Allein schon waren die maßgebenden Kreise innerhalb der Kirche viel zu sehr mit griechischen Anschauungen getränkt, um daraufhin den Eindringling a limine abzuweisen. Im Gegenteil, die folgende Entwicklung zeigt uns, daß diese Vorstellung von Gott durchaus ihrer Denkweise entsprach und sie sich nur die Frage vorlegten, wie es möglich sei, diese anzunehmen, ohne Markions Folgerungen, die Trennung Gottes vom Welt schöpfer und die Herabsetzung des A. T. mitzumachen.

Es hat Mühe und Zeit gekostet, bis die kirchlichen Kreise eine feste Stellung fanden. Noch Theophilus glaubt freilich über das Problem hinwegzukommen, wenn er die Frage *ὁρίζεται Θεός*; kurz beantwortet: *μάλιστα· ὁρίζεται τοῖς τὰ φανῆλα πρόσσουσιν* (ad Aut. I, 3 vgl. 14), Viel genauer beschäftigt sich damit schon Irenaeus. Er stellt Markions Ansicht III, 25, 2 mit den Worten dar: *Rursus ut increpativum auferrent a patre et iudiciale, indignum id deo putantes et sine iracundia et bonum arbitantes se adinvenisse deum, alterum quidem iudicare et alterum solvare dixerunt* und sucht dagegen zu zeigen (mit Berufung auf Plato III, 25, 5!), daß Güte und Gerechtigkeit sich nicht ausschließen, sondern notwendig zusammengehören, und daß namentlich der Begriff der Vorsehung die richterliche Tätigkeit Gottes in sich schließe (V, 26 extr. 27 init.). Gegen Markion macht er auch schon den Einwand geltend, der uns noch oft begegnen wird, daß auch im N. T. die richterliche Strenge Gottes bezeugt sei (IV, 27, 4 ff. 28, 3 29, 1)². Aber auf den im Bericht über Markions Lehre doch auch erwähnten Zorn geht er nicht ein, und daß dieses Schweigen kein Zufall ist, zeigt deutlich das zweite Buch, wo er in der Polemik gegen die valentinische Lehre vom Pathos des letzten Aeon scharf betont, daß die Vorstellung der vollkommenen Gottheit jeden Gedanken an Affekte bei ihr abweist, daß diese nicht einmal in

1. Abgesehen von den S. 22 Anm. 2 genannten Stellen vgl. bes. c. Marc. II, 27, wo er gradezu von einem philosophorum deus spricht. Ebenso bezeichnen die Klement. Recognitionen die Gegner als philosophi, vgl. die nächste Seite.

2. Daneben die allegorische Methode IV, 30.

einer starken Menschenseele, geschweige bei Gott Eingang finden können¹. *Multum enim distat omnium pater ab his quae conveniunt hominibus affectionibus et passionibus* (II, 13, 3). Danach ist es für Irenaeus ausgeschlossen, daß Gott den Affekt des Zornes haben könne. Wie er sich über die entgegenstehenden Stellen des A. T. hinweggeholfen hat, wissen wir nicht. Schwerlich wird er immer ein ausweichendes Verfahren beobachtet haben. Nach I, 27, 4 wollte er Markion in einer besonderen Schrift bekämpfen.

Die Klementinischen Schriften. Sehr interessant ist die Verschiedenheit, die in den Klementinischen Schriften in dieser Frage hervortritt. Das Problem kennen auch die Recognitionen, begnügen sich aber mit der Verteidigung des gerechten Zornes, der kein Affekt sei: *aiunt autem et illud philosophi deum non irasci nescientes quid dicant. Ira enim mala est, ubi mentem turbat, ut rectum consilium perdat; illa vero, quae malos punit, perturbationem menti non infert, sed unus, ut ita dixerim, idemque affectus est, qui et bonis praemia et malis retribuit poenam*².

Ganz anders die Homilien. Hier werden allerdings II, 37—57 III, 38—58 unter der Maske Simons die Angriffe Markions auf den alttestamentlichen Gott bestimmt zurückgewiesen³, allein wie Markion und Irenaeus geht auch der Verfasser von der in der »monarchischen« Seele wurzelnden Idee des absolut vollkommenen einen Gottes aus und kommt darum zu denselben Folgerungen. Menschliche Vollkommenheit ist nur möglich, wenn uns Gott als absolutes Ideal vorschwebt. »Und wenn man nun im Bilde Gottes allerhand unwürdige Züge entdeckt, wer wird da noch nach Frömmigkeit streben? Wenn Gott mit sich zu Rate geht, seinen Sinn ändert und bereut, wer wird da vollkommene Gedanken fassen, wer an seiner Meinung festhalten? Wenn er eifersüchtig ist, wer wird darauf verzichten, sich mit

1. II, 18, 1 und 6.

2. Vgl. X, 50. II, 56 führt der Verf. aus: Falls der höchste Gott Markions zürnen wollte, so wäre das ungerecht; *noster autem deus si irascitur et vindicat, non est malus sed iustus; proprios enim filios corripit et emendat.*

3. Vgl. die trefflichen Ausführungen von Joh. Lehmann, Die klementinischen Schriften Gotha 1869 S. 350—366, auch Hatch, Griechentum und Christentum S. 51.

seinem Nebenbuhler zu messen? Wenn er unter Posaunenschall, mit Getöse und Geschossen sich naht, wo bleibt da Platz für die Ruhe und den Frieden (*γαλήνη*) des Alls, nach denen wir uns sehnen?« (II, 43. 4). Drum wer Gott liebt, der weiß, daß von Schwächen, von Affekten wie Reue und Eifersucht bei Gott nicht die Rede sein kann¹. Dennoch dürfen wir nicht mit Markion dies alles einem geringeren Gott zur Last legen. Die Lösung ergibt sich auf anderem Wege. Alle Stellen nämlich, die zur Idee des vollkommenen Gottes nicht stimmen, stehen im Widerspruch mit anderen Stellen der Heiligen Schrift und werden durch diese als unwahr und als Verleumdungen erwiesen (III, 42). Wir haben also eine umfangreiche Verfälschung der Schrift anzunehmen, die in Bezug auf den Pentateuch schon dadurch ermöglicht wurde, daß Moses diesen nicht selbst aufgeschrieben hat (II, 38 III, 46 Kl.). Für die Kritik gilt die kurze Regel: *πᾶν λεχθέν ἢ γραφέν κατὰ τοῦ Θεοῦ ψεῦδος ἐστίν* (II, 40).

Schwere innere Kämpfe muß der Verfasser durchgemacht haben, bis er auf diesen gewaltsamen Ausweg verfiel. Denn er war sich sehr wohl bewußt, daß er durch diesen die Autorität der Schrift selber in Frage stellte und als Kriterium im Grunde nur die Gottesidee der eignen Seele anerkannte, und hat deshalb seine Lehre ausdrücklich als esoterisch behandelt (II, 39). Aber über alle Bedenken half ihm hinweg die felsenfeste Überzeugung von der Vollkommenheit Gottes, in der die *ἀπάθεια* der wichtigste Zug ist².

Tertullian. Viel schroffer ist scheinbar der Gegensatz, in dem sich Tertullian zu Markion auch seiner Grundanschauung nach befindet. In der ersten Zeit seiner Schriftstellerei hatte er allerdings von der Gottheit gesagt: *abiit omnis felicitas eius, si quid patitur umquam* (ad nat. II, 6) und hatte den Heiden vorgeworfen, daß sie den Göttern menschliche Leiden andichten. Aber in dem heftigen Kampfe, den er nachher gegen Markion führte, lauten seine Äußerungen ganz anders. Von den verschiedensten Gesichtspunkten aus versucht er jenen zu widerlegen. Bald geht er auf die einzelnen Ausstellungen Markions

1. Der Zorn tritt merkwürdig zurück, doch gilt für ihn dasselbe wie für die Reue. Jedenfalls ist Gott *μακρόθυμος*, II, 45.

2. Den Satz *ἄτρεπτον τὸ θεῖον* bekämpft dagegen hom. 20, 8 ff.

ein und behauptet z. B. von der Reue, sie schließe keineswegs notwendig das Geständnis eignen Irrtums ein, sondern komme auch als bloße *μετάνοια* vor, z. B. gegenüber Undankbaren¹. Daß Gott die Zukunft nicht wisse, dürfe man aus ihr ebenso wenig schließen wie aus Gottes drohenden oder entrüsteten Fragen. An all solchen Stellen zeige sich nur, daß Gott in die dem Menschen einmal verliehene Willensfreiheit nicht eingreifen wolle (adv. Marc. II, 24. 5). Wichtiger ist es, wenn er sich nach dem Vorgang des Irenaeus für den Zorn Gottes auf das N. T., besonders auf das erste Kapitel des Römerbriefs beruft, dessen willkürliche exegetische Behandlung durch Markion er mit Recht zurückweist (adv. M. V, 13)². Dazu kommt noch eins. Selbst ein Zelot, sieht er in Christo mit Vorliebe den Eiferer und hört aus seinen Worten weniger das »Selig« als das »Wehe« heraus, das die Androhung des Gerichtes enthält. Das ist ihm aber der beste Beweis dafür, daß die Häretiker im Unrecht sind, wenn sie dieselben Züge beim Demiurgen tadeln (IV 27 *Cur autem »vae« audiunt . . . si non erat zelotes, qualem arguunt Marcionitae, delicta patrum de filiis exigentem usque in quartam nativitatem?* vgl. c. 35. 41 adv. Prax. 16)³.

Wenn aber Markion aus dem *πάθη* des alttestamentlichen Gottes seine Vergänglichkeit gefolgert hatte, wendet Tertullian ein, daß man zwischen göttlicher und menschlicher Natur scheiden müsse. *Stultissimi qui de humanis divina praeiudicant, ut quoniam in homine corruptoriae condicionis habentur huiusmodi passiones, idcirco et in deo eiusdem status existimentur. Discerne substantias.* Die Häretiker nehmen ja selbst gute Affekte wie Mitleid bei Gott an⁴ und zwar natürlich in vollkommenerer Art als beim Menschen. Warum soll das nicht auch für Eifer und Zorn gelten? *Quae omnia patitur suo more, quo eum pati*

1. Vgl. noch de paen. 2, 3 *deus in semet ipso paenitentiam dedicavit.* Aus dem Zurückgehen auf *μετάνοια* (adv. Marc. II, 24 extr.) muß man wohl auf ein griechisches Vorbild schließen.

2. Markions Bemerkung, Moses sei besser als der Demiurg, dessen Zorn er durch Fürbitte beschwichtigt, erledigt er sehr einfach: *Miserandi vos qui Christum non agnoscitis in personam Moysis figuratum* II, 26.

3. Gott als *zelotes* de pudic. 2. 7 Scorp. 5

4. Ob sie das wirklich getan, ist mir sehr zweifelhaft.

condecet, propter quem homo eadem patitur aequo suo more (adv. Marc. II, 16)¹.

Endlich hat er aber noch einen positiven Gegenbeweis. Das ist die in der Seele wurzelnde natürliche Furcht vor Gott, die auf eine Sorge Gottes für die Menschen, auf seinen Zorn über die Sünde und auf ein künftiges Gericht schließen läßt (de test. an. 2). Und damit kommen wir auf den Punkt, der für Tertullian in dieser Frage maßgebend ist. Es ist der Gedanke an die persönliche Fürsorge Gottes für den Menschen, die er dem »Epikureer« Markion entgegenhält². Grade aus der Güte Gottes folgert er, daß dieser auch Affekte haben müsse. Jeder energische Wille hat nach ihm ein Begehren und, wenn er auf Widerstand stößt, Eifersucht, Entrüstung, Zorn zu Begleiterscheinungen. Ganz abgestumpft muß sein, wer sich bei Vereitelung eines Wunsches nicht persönlich verletzt fühlt (adv. Marc. I, 26). Drum kann auch Gott von Zorn nicht frei bleiben, wenn er sieht, wie die Menschen das Gesetz, das er erfüllt sehen will, übertreten. Und wo bleibt denn die Zucht im Gottesreich, wenn Gott nicht zürnt, wenn er Gesetze gibt, ohne sie durchzuführen, Vergehen verbietet, ohne zu strafen? Der Zorn Gottes folgt aus seiner richterlichen Tätigkeit und steht nicht im Gegensatz zu seiner Güte, sondern gehört notwendig zu ihr, allerdings nur als ein accidens, das erst nach dem Sündenfall in Erscheinung tritt (II, 11 ff. I, 26).

Wenn uns dabei diese Züge im Bilde Gottes allzumenschlich erscheinen, so brauchen wir nur zu denken, daß Gott seinen Logos in die Welt dahingegeben und bis zum Kreuzestod erniedrigt hat. Dann werden wir schon erkennen, daß alles, was Gott zum Heile der Menschen tut, seiner würdig ist. Denn den Leiden Christi gegenüber stellen die *passiones*, die wir an Gott im A. T. wahrnehmen, ganz geringfügige Schwächen dar. Gott konnte nicht auf die Menschen einwirken, wenn er nicht menschliche Empfindungen und Affekte annahm³. Sie sind die

1. Ähnliches treffen wir auch bei den Griechen. So sagt (Jambl.) de myst. I, 21: Wenn man bei den Göttern die Lust als *πάθος* voraussetze, so sei dies eine falsche Übertragung menschlicher Schwäche. Was beim Menschen *πάθος* sei, sei bei den Göttern *νοετὰ χαρὰ καὶ βέλαια γνῶμη*, 2. adv. Prax. 16 = Marc. II, 27.

3. *denique non potuisse humanos congressus inire. nisi humanos et sensus*

Vorschule, mit der Gottes Logos sich für seinen Wandel und sein Leiden hier auf Erden vorbereitete (*ediscens iam inde a primordio, quod erat futurus in fine* II, 27)¹. Denn tatsächlich — und nun kommt eine unerwartete Wendung — ist es gar nicht Gottvater selber, der jene menschliche Schwächen annimmt, sondern der Logos, der überall da wirkt, wo Gott zur Durchführung seines Heilsplanes in unmittelbare Berührung mit der Menschheit tritt². Von Gottvater gilt also immer noch der Satz: *abiit omnis felicitas eius si quid patitur umquam*, aber am A. T. können wir doch ruhig festhalten, denn alle scheinbar anstößigen Stellen betreffen nur den Logos, der seinem Wesen nach geringer ist denn Gott selbst. *Igitur quaecumque exigitis deo digna, habebuntur in patre invisibili incongressibilique et placido et, ut ita dixerim, philosophorum deo, quaecumque autem ut indigna reprehenditis, deputabuntur in filio et viso et audito et congresso, arbitro patris et ministro* (adv. Marc. II, 27 = Prax. 16).

Das Ergebnis ist überraschend. Denn statt des scharfen Gegensatzes, in dem Tertullian scheinbar zu Markion steht, finden wir im wichtigsten Punkte völlige Übereinstimmung. Denn den »Philosophengott« Markions nimmt er tatsächlich an. Und das ist ein um so größerer Erfolg des Gegners, als Tertullian seinem ganzen Wesen nach den Zorn als Affekt durchaus für notwendig bei der richterlichen Tätigkeit hält. Es liegt darin eine innere Unsicherheit, die dieser durch die Sicherheit seines Tones vergeblich zu verdecken sucht. Den tieferen Grund hierfür werden wir nachher sehen, wenn wir die Stellung der Römer zum Zorne Gottes betrachten (vgl. S. 42). Hier sei nur darauf hingewiesen, daß auch in der Art, wie Tertullian die durch Markion aufgezeigten Schwierigkeiten zu heben versucht, er nur zu sehr in seinem Banne steht. Denn die Zweiheit, zu

et adfectus suscepisset, per quos vim maiestatis suae, intolerabilem utique humanae mediocritati, humilitate temperaret, sibi quidem indigna homini autem necessaria, et ita iam deo digna, quia nihil tam dignum deo quam salus hominis (adv. Marc. II, 27).

1. Vgl. Dörner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi I² S. 585.

2. cf. adv. Marc. II, 27. Unwillkürlich wird man an den מְלִיץ מְלִיץ erinnert.

der dieser durch die Gegenüberstellung des guten und des gerechten Gottes gelangt, hat Tertullian nicht überwunden, sondern durch die andre Zweiheit des ἀπαθὴς θεός und des leidensfähigen Logos ersetzt. Damit hatte er den nächsten Zweck erreicht, er konnte das A. T. in alter Schätzung festhalten, aber das konnte er nur auf Kosten des Logos, des präexistenten wie des historischen. Denn dieser spielt bei ihm fast die gleiche Rolle wie im späteren Platonismus die Dämonen, auf die alles Anstößige von den Göttern abgewälzt wurde¹.

So suchten sich die verschiedensten Männer gegenüber Markions Angriffen auf dem Boden der kirchlichen Lehre einen eignen Standpunkt zu sichern. Große Verbreitung haben die positiven Ansichten, die sie vortrugen, schon wegen der Gewaltsamkeit ihrer Lösungen nicht gefunden. Außerdem bedurfte es erst eines größeren Unternehmens. Der umfassenden Kritik, die Markion geübt, mußte eine ebenso umfassende Antikritik und Verteidigung entgegengestellt werden auf Grund einer Gesamtanschauung, die dem kirchlichen Standpunkt genügte und doch das, was am alttestamentlichen Gottesbegriff anstößig war, auszumerzen verstand. Dafür waren die Alexandriner, die Plato, die Stoa und Philo in gleicher Weise schätzten wie die heilige Schrift, die gegebenen Männer.

Klemens. Klemens lebt und webt in der stoischen Affektenlehre. Zwar hat er die Überzeugung, daß das Ideal der »alten Gerechten«, die ἀπάθεια im Christentum durch die Gnosis abgelöst ist (Strom. IV, 55 p. 273, 31 St.), aber der wichtigste Zug dieser Gnosis nach der ethischen Seite hin ist die ἀπάθεια geblieben (vgl. Strom. IV, 40 p. 266 St., ferner de div. serv. 20, p. 947 P. u. ö.). Was dem Gnostiker dabei die Kraft zum sittlichen Streben gibt, ist das Vorbild seines παιδαγωγός Jesus Christus, der die ἀπάθεια absolut in sich verwirklicht hat (Strom. IV, 71 p. 467, 13 IV, 147 p. 313, 14 St. Paed. I, 4

1. Über die Dämonen vgl. den Anhang. Den Späteren war dieser Standpunkt natürlich unfassbar, und Augustin de gen. ad litt. X, 25 sagt: *neque enim arbitror eum ita desipuisse, ut etiam dei naturam passibilem crederet, ut iam non Christus in carne tantum neque in carne et anima, sed in ipso verbo, per quod facta sunt omnia, passibilis et commutabilis esse credatur: quod absit a corde christiano.*

p. 91f. St.). Christus ist damit aber nur das Abbild seines Vaters (Paed. I, 4), also ist auch dieser frei von Affekten und hat die *ἀπάθεια*, die für uns Ziel ist, als inhärente Eigenschaft (Strom. VII, 13 p. 836 P.)¹. Das ist die Vorstellung von Gott, die in der Seele des Gnostikers lebt, der natürlich die vollkommensten Anschauungen hat (Strom. VII, 22 p. 841). Wo sollten denn auch Neid, Furcht, Zorn, Begierde bei Gott herkommen, der niemand zu beneiden oder zu fürchten braucht, den keiner verletzt, der nichts braucht? (Strom. IV, 151 p. 315 St.). Sogar die Selbstbeherrschung dürfen wir von Gott nicht aussagen, da es keine *πάθη* gibt, über die er herrschen könnte (II, 81 p. 155, 14 St.). Wenn aber nun die Häretiker die Schrift angreifen, weil in ihr Freude, Mitleid, Zorn von Gott ausgesagt werden, so verkennen sie, daß es sich um Ausdrücke handelt, die auf menschliches Verständnis berechnet sind. Das wahre Wesen Gottes kann ja nicht erfaßt, noch viel weniger ausgesprochen werden. Die Affekte Gottes sind also ebenso wie seine Hände und Füße allegorisch zu deuten². Schon bei der Freude und dem Mitleid ist die Vorstellung fernzuhalten, als ob das bei Gott Seelenvorgänge wären, die sein unveränderliches Wesen beeinträchtigen (Strom II, 72 S. 151 St.). Noch weniger darf man meinen, daß die Erwähnung des Zornes Gottes unwürdige Vorstellungen voraussetzt. Hier zeigt sich grade Gottes Güte, die pädagogische Tätigkeit des Logos im glänzendsten Lichte, die kein Mittel unversucht läßt, auf den Menschen einzuwirken. Wenn Gott droht, so tut er das nur, um von Vergehen abzuschrecken, und wenn er straft, so handelt er nicht aus Rachsucht oder zum eignen Vorteil, sondern er will den Menschen bessern und vor Rückfall behüten. Ja, selbst wenn er ihn mit dem Tode straft, so hat schon Plato gezeigt (Gorg. 477a), daß jede Strafe den Nutzen des Bestraften im Auge hat. Daher müssen wir im Gegensatz zu den Häretikern sagen *τὴν κόλασιν ὁ θεὸς οὐχ ὑπὸ ὀργῆς ἐπιφέρει ἀλλὰ τὸ δίκαιον σκοπεῖ, ὥς οὐ συμφέρει παραλειφθῆναι τὸ δίκαιον δι*

1. οὐ γὰρ θέμις ἐμπαθῇ νοεῖν τὸν θεόν Strom. V, 24 S. 341, 2 St.

2. διὸ καὶ χεῖρας καὶ πόδας καὶ στόμα καὶ ὀφθαλμοὺς καὶ εἰσόδους καὶ ἐξόδους καὶ ὀργὰς καὶ ἀπειλὰς μὴ πάθη θεοῦ τις ὑπολάβῃ παρ' Ἑβραίοις λέγεσθαι, μηδαμῶς, ἀλληγορεῖσθαι δέ τινα ἐκ τούτων ὁσιώτερον Strom. V 68, p. 371ff. nach Philo (vgl. Stählin's Note).

ἡμᾶς, und wollte man selbst solche Strafen Gottes als wirklichen Zorn ansehen, so wäre dieser nur ein Zeichen von seiner Liebe εἰς πάθη καταβαίνοντος τοῦ θεοῦ διὰ τὸν ἄνθρωπον (vgl. Paed. I c. 8, bes. p. 130, 12 133, 23 St.)¹.

Origenes. Für solche Anschauungen war die griechische Gemeinde von Alexandria ein vortrefflicher Boden, und besonders die Lehre von der ἀπάθεια Gottes fand in weiten Kreisen Widerhall. Wenn der christliche Prediger auf gewisse Stellen des A. T. kam, wußte er ganz genau, daß seine Zuhörer, nicht etwa die Häretiker — die kamen ja nicht zu ihm in die Kirche — sondern die aus den kirchlichen Kreisen, eine Auslassung darüber erwarteten, wie denn Reue und Zorn bei Gott aufzufassen seien². Kein Wunder, daß Origenes auch in seinen erbaulichen Predigten die Affektlosigkeit Gottes immer und immer wieder betont, und welches Interesse er dabei voraussetzen konnte, zeigt sich z. B. darin, daß die zwanzigste Predigt zu Jeremias das in der achtzehnten schon breit behandelte Thema ruhig wieder aufnimmt und nach einer andern Seite hin durchführt (vgl. p. 177, 10 und 157, 35 Kl.). Aber nicht bloß durch die Häufigkeit, sondern auch durch die Gründlichkeit, mit der er die Frage bespricht, geht er weit über Klemens und alle Vorgänger hinaus. Gestützt auf eine genaue Kenntnis der Schrift, gewandt in der Kunst und Künstelei theologischer Exegese, Systematiker wie immer, trägt er zum ersten Male eine nach allen Seiten hin durchdachte Anschauung über die Frage vor.

Ausgangspunkt ist auch für ihn die Polemik gegen die Gegner innerhalb wie außerhalb der Christenheit. Im Kampfe gegen Markion ist seine wirksamste Waffe der Hinweis auf die Stellen, wo der Zorn Gottes im N. T. vorkommt³. So waren auch schon Irenaeus und Tertullian vorgegangen, aber erst durch

1. Vgl. noch p. 131, 5 St. διὸ καὶ κολάζειν μὲν αὐτὸν ἄν ὁμολογήσαιμι τοὺς ἀπίστους (ἡ γὰρ κόλασις ἐπ' ἀγαθῇ . . .) τιμωρεῖσθαι δὲ μὴ βούλεσθαι. τιμωρία δὲ ἐστὶν ἀνταπόδοσις κακοῦ ἐπὶ τὸ τοῦ τιμωρουμένου συμφέρον ἀναπεμπομένη.

2. 18. hom. in Jer. p. 157, 28 ff. Kl. περὶ τῆς μετανοίας τοῦ θεοῦ ἀπαιτούμεθα ἀπολογήσασθαι. δοκεῖ γὰρ ἐπὶ πληπτον εἶναι καὶ ἀνάξιον οὐ μόνον τοῦ θεοῦ ἀλλὰ καὶ τοῦ σοφοῦ τὸ μετανοεῖν, vgl. auch seine Erörterung über das οἶμοι ἐγὰ Jer. 15, 10 in der 15. Homilie.

3. de or. 29, 12 ff. (p. 387 ff. Kō.), de princ. II, 4, 4 IV, 1, 8, zu Exod 10²⁷ (XII p. 111 ff. Del.).

Origenes' genaue Exegese wurde eine wirkliche Klärung herbeigeführt¹. Dadurch steht es aber fest, daß die Annahme eines Demiurgen garnichts hilft. Es kann nur darauf ankommen, solche Stellen richtig auszulegen. Daß sie nicht buchstäblich zu verstehen sind, ist zweifellos, und nur mit leichtem Spott spricht er von den gesinnungstüchtigen Mitgliedern der Gemeinde, die bei Gott Eigenschaften annehmen, die sie selbst dem rohesten und ungerechtesten Menschen nicht zutrauen würden². So stimmt er auch Kelsos ohne weiteres darin bei: ἀληθὲς τὸ ἔξω παντὸς πάθους εἶναι τὸν Θεόν (VI, 65), nimmt aber auf Grund der pneumatischen Auslegung nicht nur für seine Person sondern auch für die Kirche das Recht in Anspruch zu erklären: οὐκ ἀνθρώπινα οὐκ πάθῃ προσάπτομεν τῷ Θεῷ οὐδὲ δυσσεβεῖς δόξας ἔχομεν περὶ αὐτοῦ (VI, 72). Und so selbstverständlich ist dieser Satz für ihn, daß er selbst in den Predigten nur nebenher gelegentlich erklärt, die einfache, unveränderliche, unerschütterlich auf dem Gipfel der Seligkeit verharrende Natur Gottes schließe Leiden, also auch Affekte aus³. Eine ausführliche Begründung hält er für überflüssig.

Steht also die Affektlosigkeit Gottes fest, so kann die Frage nur die sein: Was bezweckt der Logos damit, wenn er trotzdem solche Affekte von Gott aussagt? Den richtigen Weg zur Beantwortung hat Philon gezeigt, auf den Origenes sich ausdrücklich beruft⁴. Wenn wir Num 23¹⁹ lesen: »Gott ist nicht ein Mensch, daß er sein Wort bräche, noch ein Menschenkind, daß ihn etwas gereute« oder Deut 8⁵ »daß der Herr dein Gott

1. Besonders stützt er sich auf Röm 1¹⁸ vgl. den Kommentar zur Stelle (XIV p. 471). Falsch ist es natürlich, wenn er auch Ausdrücke aus den Gleichnissen verwertet, vgl. bes. zu Matth 22 (t. XIII p. 795ff.) und zu c. 18 (p. 634).

2. ἀλλὰ μὴν καὶ οἱ ἀκραιότεροι τῶν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας αὐχύντων τυγχάνειν . . . τοιαῦτα . . . ὑπολαμβάνουσιν περὶ αὐτοῦ ὅποια οὐδὲ περὶ τοῦ ὁμοιωτάτου καὶ ἀδικωτάτου ἀνθρώπου princ. IV, 1,8. Vorher ist von dem andern Extrem, den Häretikern, die Rede.

3. hom. 3 in Gen. (XII p. 67). Comm. in Gen 2¹⁶ (XII p. 29) hom. 23 in Num. (XII p. 358): *aliena porro est divina natura ab omni passionis et permutationis affectu, in illo semper beatitudinis apice immobilis et inconcussa perdurans.*

4. Allerdings mit einem πρὸ ἡμῶν τις cf. Philon ed. W.-C. I p. LXXXVI).

dich gezogen hat, wie ein Mensch seinen Sohn zeucht«¹, sagt uns die Schrift selbst, daß sie Gottes Wesen teils absolut darstellt, teils in seinem Verhältnis zum Menschen. Im zweiten Falle bedient sie sich menschlicher Züge und menschlicher Redeweise. Wenn wir mit einem zweijährigen Kinde reden, sprechen wir auch nicht wie mit einem Erwachsenen, wir gebrauchen unartikulierte Laute, andre Worte für Essen und Trinken, wie sie das Kind selber anwendet und versteht, und keinem fällt es ein, uns kindisch zu schelten. Genau so verfährt Gott. Er gebraucht menschliche Bezeichnungen für sein eignes Wesen, und wie wir uns gelegentlich dem Kinde gegenüber zornig oder unwissend stellen, so tut auch Gott, als zürne oder bereue er, als wisse er die Zukunft nicht, und droht wie der Arzt, der zum unverständigen Kranken sagt: »Nimmst du die Medizin nicht, so muß ich schneiden«. Das alles tut er nur, um erzieherisch auf uns zu wirken, um uns zur schnellen Erkenntnis unseres Unrechts zu führen und zu uns zeigen, was wir durch unsere Sünden notwendig heraufbeschwören. Er stellt sich so mit dem Menschen auf eine Stufe, ohne natürlich ihm wirklich ähnlich zu werden².

Die allgemeine Anschauung wird durch die Einzelexegese gestützt. Wie kann man z. B. glauben, daß Gott zürnt, wenn man sieht, wie Ps 36⁸ Col 3⁸ der Zorn beim Menschen schlankweg verboten wird? (c. Cels. IV, 72). Die erziehliche Wirkung von Gottes Zorn wird Ps 62 Jer 10²⁴ hervorgehoben. Ist die bei einer blinden Leidenschaft denkbar?³ Sehr geschickt verwendet er Röm 2⁵ *θησαυρίζεις σεαυτῷ ὀργήν ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς* und Röm 1^{18ff.},⁴ um zu zeigen, daß Paulus hier nicht an eine Leidenschaft Gottes denkt, sondern an eine Beurteilung bezw.

1. Statt der zweiten Stelle hat Philon die fast gleichlautende Deut 1³¹.

2. Zum Ganzen vergl. hom. 18 zu Jer. (157, 28ff. Kl.), ca. Celsum IV, 71ff., zu Ps 25ff., (XII, p. 540ff., wo aber die ausführliche Erörterung fehlt, auf die er zu Röm 5⁹ XIV, p. 542 hinweist), ferner hom. 3 zu Gen. (XII, p. 67) hom. 8 zu Num. (XII, p. 293). Oft *ὁ λεγόμενος θυμὸς κυρίου* (z. B. zu Ps 29⁶ XII, p. 641). Die stoische Definition des Zornes und seiner Abarten hat er öfter, z. B. zu Ps 45 (XII, p. 560).

3. Ca. Cels. IV, 72, zu Ps 62 selbst (XII, p. 578), zu Exod 10²⁷ (XII, p. 111ff. bes. 117 u. ö.).

4. C. Cels. IV, 72, Comm. zu Röm 2⁵ (XIV, p. 478) u. ö., vgl. oben S. 13.

notwendige Folge der menschlichen Sünde¹. Fragt man weiter, was in Bezug auf Gott selber an solchen Stellen ausgesagt wird, so werden bald die Strafen so genannt, die Gott über den Menschen verhängt (teils äußere, teils Gewissensqualen), bald die Mächte, deren sich Gott zur Bestrafung bedient, kurz alles was zur Strafgewalt Gottes gehört². Und wenn die Schrift ausdrücklich vom Zorn, nicht von der Güte Gottes hervorhebt, daß er den Menschen geoffenbart wird, so beweist das nur, daß Gott seine Menschenkinder kennt, bei denen Furcht besser als Erziehungsmittel wirkt, denn Hoffnung. *Quid ergo causae dicemus, quod deus iram manifestat hominibus et dulcedinem celat? Scit sine dubio fragile esse hominum genus et ad lapsum proclive per negligentiam, quibus expediat magis esse sub metu irae quam spe benignitatis dei et dulcedine relaxari* (C. zu Röm 922 XIV, p. 617). Selbst Maßregeln, die scheinbar nur einer leidenschaftlichen Aufwallung entsprungen sein können, wie das von den Häretikern so scharf bekämpfte Verstockungsgericht, gleichen bei näherem Zusehen dem Verhalten des fürsorglichen Arztes, der wohl einmal einen akuten Abzeß herbeiführt, um den Körper von im Verborgenen schleichenden Säften zu reinigen, oder den Patienten eine Zeit lang ungesunden Gewohnheiten nachgehen läßt, damit er sich selbst von ihrer Schädlichkeit überzeuge oder Sättigung empfinde (C. in Exod. 1027. XII, p. 111ff., bes. 115, de or. 29, 16, p. 391 Kö.).

Ebenso wie der Zorn ist die Reue für Gott ausgeschlossen³. Auch hier macht Origenes im Gegensatz zu Tertullian den Gegnern weitestgehende Konzessionen und bestimmt sie ganz im Geist

1. C. zu Röm 118 (XIV, p. 471ff., bes. 474). Zieht man hier die Vorstellung von den guten und bösen Geistern ab, die der Seele zur Seite stehen, so bleibt die ganz richtige Erkenntnis übrig, daß Paulus vor allem schildern will, wie sich aus dem Abfall von Gott die anderen Sünden des Menschen notwendig entsprechend seiner Natur entwickeln, vgl. oben S. 11 Anm. 1. 2. Vgl. ebenfalls Comm. zu Röm 118 (bes. p. 471), ferner ib. 479. 482. 542 (zu 5, 9).

3. Hauptstellen sind die 18. und 20. hom. zu Jer. (S. 157ff. und 177 Kl.), Cat. zu I. Sam 159—11 (ibid. 295f.), adn. zu Gen 74 (XVII, col. 12), eine Stelle, die zeigt, daß er gegen Kelsos VI, 58 nicht ehrlich ficht, wenn er sich an das Fehlen des Wortes *μεταμέλεια* Gen 66 klammert.

der Stoa¹ als eine Sinnesänderung, die eintritt, wenn man eine frühere Entscheidung nachträglich als töricht erkannt. Möglich ist diese nur bei Leuten, die die Tragweite ihrer Entschlüsse nicht vollkommen übersehen², und deshalb ist sie mit Recht von der Stoa als unverträglich mit dem Wesen des Weisen bezeichnet worden³. Noch viel weniger kann natürlich der allwissende Gott zu einer falschen Entscheidung kommen. Mit dem Worte »Reue« bezeichnet daher die Schrift nur in einer für uns leichtverständlichen Weise, daß Gott in seiner Weise dasselbe tut, was wir infolge von Reue zu tun pflegen, daß er nämlich in den von ihm vorher geregelten Verhältnissen eine Änderung eintreten läßt. Da er dies dann tut, wenn die Menschen kraft ihres von Gott verliehenen freien Willens seine Güte mißbrauchen, so soll diese »Reue« Gottes nur den Menschen die Unwürdigkeit ihres Verhaltens vor Augen führen und sie möglichst vor erneuter Undankbarkeit bewahren (hom. 3 zu Gen. XII, p. 66f.).

Wenn sich endlich Gott als eifersüchtig bezeichnet, so will er damit nur zeigen, mit welcher Liebe er sich der Menschen annimmt und zu hindern sucht, daß die bösen Dämonen die Seele verführen und in Besitz nehmen (h. 8 zu Exod. XII, p. 159f., vgl. zu Ez 83 XIII, p. 422 und hom. 1 zu Ps 36 XIII, p. 655).

Das Gesamtergebnis ist demnach: Zorn, Reue und Eifersucht Gottes sind so wenig wörtlich zu verstehen wie Schlaf und körperliche Tätigkeiten (ca. Cels. VI, 61ff.). Es sind Eigentümlichkeiten des Sprachgebrauches, die der Logos zu bestimmten Zwecken anwendet (*οἰκονομία χρήσεως λέξεως* hom. 18 zu Jer. p. 160, 13 Kl.). Durch die Beziehung der Homonyma⁴ menschlicher Affekte auf sich selbst will Gott, wie Philon erkannt, erziehllich einwirken. Freilich muß man dann sagen — und Origenes

1. Die stoische Definition *λύπη ἐπὶ τοῖς ἡμαρτημένοις* (vgl. Stob. II, p. 102, 26 W. u. oben bei Markion S. 21) führt er ca. Cels. II, 11 an, vgl. noch bes. hom. 18 in Jer. S. 157, 31ff. Kl.

2. Bes. adn. zu Gen 74 (XVII col. 12).

3. hom. 18 zu Jer. S. 157, 30 Kl.

4. hom. 20 zu Jer. p. 177, 17, entnommen aus Aristoteles Kategor. 1, vgl. Klostermann zur Stelle.

scheut sich nicht die Konsequenz zu ziehen, die Plato Rep. II p. 382. 3 als ärgste Blasphemie bezeichnet hatte — daß Gott absichtlich die Menschen irreführt und täuscht. Allein das tut er in heilsamer Absicht. Wenn der Chirurg sein Messer unter dem Schwamm verbirgt, um es dem Kranken zu nähern, so verbirgt Gott seine Güte unter Schreckmitteln¹. Und wenn am Ende der Tage die Sünde der Menschen ausgetilgt ist, wird Gott sich auch in seinem wahren Wesen zeigen².

Das ist, wie gesagt, die Anschauung, die Origenes auch in den Predigten immer wieder vorträgt. Ganz vereinzelt findet sich auch einmal eine Äußerung wie hom. 6 zu Ezech. XIII, p. 379: *Ipse pater non est impassibilis. Si rogetur, miseretur et con- dolet, patitur aliquid charitatis et fit in eis, in quibus iuxta magnitudinem naturae suae non potest esse et propter nos humanas sustinet passiones*³. Aber das ist nicht anders zu beurteilen, als wenn er z. B. in der 22. Homilie zu Lukas (XV, p. 959) ruhig in biblischer Weise mit dem Zorne Gottes die Katechumenen schreckt. Wenn Gott selbst aus pädagogischen Gründen zur Menschheit von seinem Zorn spricht, so darf das der Prediger vor der Gemeinde auch gelegentlich tun.

Die Bedeutung der Alexandriner. Zwei Punkte sind es, die bei den Alexandrinern besonders stark hervortreten. Das ist einmal das ausdrückliche Bekenntnis zu der Lehre von der Affektlosigkeit Gottes. Origenes gelangt zu dieser auf Grund eines spekulativ gewonnenen Gottesbegriffes, bei dem Plato und Philon die Vorbilder sind, Klemeus denkt mehr anthropozentrisch, und indem er das Wort »darum sollt ihr vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist« zu einem um-

1. Dies ist das Thema der 20. Homilie zu Jeremias (über c. 20, 7 *ἡπάτησάς με, κύριε, καὶ ἡπατήθην*), vgl. 177 ff., bes. 181, 22, aus der 19. Homilie 174, 13 ff. — Max Tyr. sagt 19, 3 *οὕτω καὶ ἱατρός νοσοῦντα ἐξαπατᾷ . . καὶ δεινὸν οὐδέν, ἀλλὰ ἥδη καὶ ψεῦδος ὥνησεν ἀνθρώπους καὶ τᾶληθὲς ἐβλαψεν*, vgl. auch Chrys. fr. eth. 177.

2. Comm. zu Matth 22 (XIII, p. 795 ff.), teilw. wörtlich ausgeschrieben von Macar. Chrysoceph. or. 10 (vgl. XIII, p. 981), abgedruckt auch XVII col. 364.

3. Vgl. hom. 8 zu Exod. (XII, p. 159) h. 23 zu Num. (XII, p. 357) Comm. zu Ez 168 (XIII, p. 430).

gekehrten Schlusse benutzt, überträgt er das ethische Ideal, das er bei der Stoa fand, auf Gott. In der Festigkeit der Überzeugung stehen beide aber ganz gleich. Noch wichtiger ist die Verwendung des philonischen Gedankens, daß die Anthropopatismen des A. T. auf Gottes erzieherische Absicht zurückzuführen sind, der sich dem Verständnis auch der Tiefstehendsten anpaßt. Denn darauf ließ sich die Lehre gründen, daß der Gnostiker das Recht habe, solche Stellen nach dem Geiste auszulegen und die in seiner Seele vorhandene reine Gottesidee zum Maßstab der Interpretation zu nehmen. Damit war mit einem Schlage die Überlegenheit über Markion hergestellt. Denn die Zweiheit, die jener auf Grund der Schrift objektiv in der Gottheit annehmen zu müssen glaubte, die Tertullian nicht überwunden hatte, wurde jetzt ersetzt durch eine Zweiheit in der Offenbarungsweise Gottes, die selbst wieder bestimmt ist durch die verschiedene subjektive Auffassung, die der Mensch von der Gottheit hat¹. Damit war die Möglichkeit gegeben, das richtig verstandene A. T. als Offenbarungsurkunde des einen Gottes festzuhalten und doch Markions Vorstellung von Gott, die man als die reine empfand, anzunehmen. Das war eine Lösung, die den Bedürfnissen der Kirche wie des Einzelnen gerecht wurde. Die Kirche konnte das Bewußtsein des Sieges haben, obwohl sie in einem wichtigen Punkte die Waffen gestreckt hatte, und der Einzelne konnte das Bild der Gottheit in sich bewahren, das nun einmal allein seinen Empfindungen entsprach. Durch die allseitige Exegese des Origenes war endlich dieses Ergebnis wissenschaftlich gesichert.

Wie sehr man dieser Überzeugung lebte, zeigt die Folgezeit. Markions gut organisierte Kirche hat sich freilich noch lange gehalten, aber wissenschaftlich gilt seine Lehre als überwunden, und wenn dann ein Nachzügler sich gemüßigt fühlte, dem kampfunfähigen Gegner noch einen Stoß zu versetzen, so ist es bezeichnend, daß die Frage nach den Affekten Gottes

1. Irrtümlich sagt Harnack in der Dogmengeschichte II S. 120: »Der Ausweg, den schon die Alexandriner nach dem Vorgang Philos ergriffen haben, Gott den Vater als den schlechthin gütigen, den Logos aber als den gerechten hinzustellen, ist ein Ausdruck der Verzweiflung an der Lösbarkeit des Problems«. Denn in Wirklichkeit ist diese Ansicht garnicht die der Alexandriner, sondern die Tertullians.

jetzt ausscheidet¹. Der Grund ist einfach der, daß der orthodoxe Verfasser die *ἀπάθεια* selber als selbstverständlich betrachtet und seinerseits verwertet². Und das ist der Standpunkt, den die griechische Kirche jetzt überhaupt einnimmt. Bei einem begeisterten Schüler des Origenes wie Gregor dem Wundertäter wird man das ja ohne weiteres voraussetzen³, aber auch sein scharfer Gegner Methodios sagt conv. 8, 16. *πᾶς ὅστις καὶ βραχὺ συνετὸς ὁμολογήσει τὸ θεῖον δίκαιον ἀγαθὸν σοφὸν ἀληθὲς ὠφέλιμον ἀναιτίον κακῶν ἀσυμπλοκὸν πάθους καὶ πᾶν ὅτι τοιοῦτον*⁴, und denselben Standpunkt nehmen Dionysios Alex.⁵ und vor allem natürlich Eusebios ein⁶. Ausführliche Erörterungen finden wir dabei selten. Das liegt aber einfach

1. Ich meine den Dialog des Adamantius, wo selbst die Erwähnung von Gen 66 (p. 68, 22 v. d. S. — B.) nicht zu einer Erörterung der *ἀπάθεια* benutzt wird.

2. *τὸ δὲ θεῖον οὐκ αἰδεῖται οὐ δόξης ὀρέγεται οὐκ ἐπιθυμεῖ· ταῦτα γὰρ πάθη ἐστίν, παθῶν δὲ τὸ θεῖον ἀνεπίδεκτόν ἐστιν* p. 170, 18.

3. In der Lobrede auf Origenes preist er die *ἀπάθεια*, durch die der Mensch Gott gleich wird (p. 23 und 28, 26 Kr.). Im Symbol X col. 988 bezeichnet er die Trias als *ἄτρεπτος* und *ἀναλλοίωτος*.

4. Daß er bei *πάθος* an die Affekte denkt, ergibt das Folgende. Die *ἀπάθεια* folgt für ihn aus dem Nichtgewordensein de res. 36, 4, p. 128 B. und de res. IIIc 18, p. 275 B. sagt er von der Seele: *ἀκολουθεῖ γὰρ τῷ ἀσώματον αὐτὴν ὑπάρχειν καὶ τὸ ἀπαθὴ εἶναι*.

5. Bei Euseb. pr. ev. VII. 19, 5, p. 334.

6. Für ihn befähigt das Christentum gerade zur *ἀπάθεια* (pr. ev. I, 4, 11, p. 13a), als Merkmal der Gottheit betont er diese besonders in der Polemik gegen die heidnischen Götter, vgl. den Anhang. In dem Psalmenkommentar, der auf Eusebios' Namen geht, wird der Zorn Gottes oft in Origenes' Sinn besprochen, so zu Ps 213 (XXIII col. 92) 64, 2 (col. 625) 82, 14 (col. 1000). Am bemerkenswertesten ist ein langes Stück, das auch in Ps. Basilii' Homilien zu Ps 372 (XXX p. 383) steht, XXIII col. 340 *πολλάκις δὲ εἴρηται, ὡς ὀργὴ καὶ θυμὸς τοῦ θεοῦ λεγόμενα ἐν ταῖς θεοπνεύστοις γραφαῖς οὐ πάθη περὶ τὸν θεὸν σημαίνει — πάντος γὰρ πάθους ἄλλοτριον τὸ θεῖον — κατὰ μεταφορὰν δὲ τὰ τοιαῦτα εἶωθεν ὀνομάζειν ὁ τῆς γραφῆς λόγος κτλ.* Aus dem Folgenden verdient Erwähnung, daß der Vergleich von Gottes Zorn mit dem Zorn des Gesetzes vorkommt (*οὐκ ἀληθῶς τοῦ νόμου θυμουμένου καὶ ὀργιζομένου*), der uns bei den Römern öfter begegnen wird. Vgl. noch Euseb. zu Jes 66, 16 *θυμὸς δὲ αὐτοῦ αἱ κολαστικαὶ καὶ τιμωρητικαὶ δυνάμεις εἰώθασιν ὀνομάζεσθαι* (so ist für *νομίζεσθαι* zu lesen).

daran, daß man nicht Eulen nach Athen tragen wollte. Durch Origenes war das Problem erledigt.

Die Manichaeer. Das Absterben des Markionismus wurde freilich noch durch den Umstand begünstigt, daß seine Polemik gegen das A. T. von den Manichäern aufgenommen wurde, die für ihre Kritik eine zugkräftige Weltanschauung als Hintergrund hatten. In ihren einzelnen Angriffen folgten diese vielfach den Markioniten (vgl. über die Acta Archelai Harnack Dogmengesch. I³ S. 795), und wenn man z. B. das Werk des Adeimantos mit den Antithesen Markions vergleicht, ist auch die formelle Nachahmung nicht zu verkennen. Um so bemerkenswerter ist es, daß bei ihnen grade die Affekte Gottes in der Polemik zurücktreten. Natürlich haben auch sie es sich nicht entgehen lassen, darauf hinzuweisen, daß die alttestamentliche Vorstellung von einem zürnenden und bereuenden Gotte unwürdig sei (z. B. Faustus bei Augustin ca. Faustum 22, 4), allein das geschieht doch in nebensächlicher Weise, und man sieht, großen Erfolg haben sie sich davon nicht versprochen. Sie mußten eben darauf gefaßt sein, daß die Gegner sie auf die offizielle Auslegung der Kirche verwiesen, die an solchen Stellen keine Affekte anerkannte (Augustin de mor. eccl. cathol. I, 10, 16 ca. Faust. 22, 21).

So gesichert war die Position der Kirche jetzt, daß ihre Vertreter sogar den Spieß umzudrehen vermochten. »Der manichäische Dualismus ist falsch, weil er sich mit Gottes *ἀπάθεια* nicht verträgt. Denn abgesehen davon, daß nach Mani ein Teil der göttlichen Substanz in die Welt dahingegeben alle möglichen Leiden durchmacht, hat schon die Lehre von dem Kampfe des guten Gottes gegen das ursprünglich allein neben ihm existierende Böse zur Voraussetzung, daß er durch dieses irgendwie affiziert werden kann, daß er eine Schädigung seines Seins abzuwenden bestrebt ist, daß er also der Furcht und damit den Affekten zugänglich ist« — das ist der Gedanke, der bei Augustin immer wiederkehrt und offenbar bei ihm selbst in erster Linie dazu beigetragen hat, daß er am Manichäismus irre wurde (cf. ca. Fortunat. init., ca. Faustum 21, 14f., 22, 22 ca. Felicem I, 19, de natura boni im zweiten Teil und vor allem Secundinus in seinem Brief am Schluß, p. 899, 20ff.

Zycha und ca. Felicem II, 14. Natürlich auch Euodius de fide 11—13. 46f.)¹.

Natürlich ist das nur eine Folgerung, die Augustin aus Manis Lehre gezogen hat. Wie weit dieser selbst etwa die Affektlosigkeit Gottes behauptet und verwertet hat, läßt sich nicht mehr feststellen. Seine Anhänger haben das sicher getan (z. B. Fortunatus nach August. ca. Fortun. 3).

Zweites Kapitel.

Der Zorn Gottes bei den Römern.

Mögen die Auffassungen der griechischen Theologie in der Frage nach dem Zorne Gottes im einzelnen oft recht verschieden sein, so ist es doch einunddieselbe Grundanschauung, die wir bei ihnen finden, die aus der griechischen Philosophie stammende Überzeugung, daß jedenfalls die menschlichen Affekte als solche nicht von Gott ausgesagt werden dürfen. Und diese Einheitlichkeit der Grundanschauung ermöglicht es, daß in fortlaufender Entwicklung schließlich ein Ergebnis erzielt wird, das die Männer der verschiedensten Richtungen gleichmäßig anerkennen.

Ganz anders liegt die Sache bei den Römern. Hier entstammen die literarischen Vertreter des Christentums vorwiegend den juristisch oder rhetorisch gebildeten Kreisen. Von Philosophie haben diese sich meist nur soviel angeeignet, als die allgemeine Bildung verlangt und als sie brauchen, um ihre Sache den Gegnern gegenüber zu vertreten. Das philosophische Denken ist bei ihnen viel geringer als bei den Griechen. Als Römer wenden sie außerdem ihr Interesse viel lieber praktischen Fragen zu, als daß sie sich in theoretische Spekulationen vertiefen. Dafür haben sie aus ihrem Beruf die Gewandtheit mitgebracht, sich auch über fernliegende Dinge schnell zu unterrichten und sich über die sie interessierenden Punkte ein mehr oder minder

1. Er benützt dabei alte skeptische Argumente, vgl. Sext. math. IX, 169: Wenn Gott die *εὐβουλία* zugeschrieben wird, muß ihm manches unbekannt sein, also auch etwa ob ihm Gefahr droht. ἀλλ' εἰ τοῦτό ἐστιν ἄδηλον αὐτῷ, πάντως κατὰ τὴν προσδοκίαν τῶν φθαρτικῶν αὐτοῦ τούτων . . . καὶ φοβοῖτο.

richtiges Urteil zu bilden, sowie die juristische Sicherheit, die sich durch die Meinung von Sachverständigen nicht imponieren läßt. Da aber die eigene Entscheidung oft durch bestimmte äußere Einflüsse bedingt war, nicht aus einer festen Grundanschauung hervorging, da außerdem das Gegengewicht einer autoritativen Schulüberlieferung fehlte, so erwuchs hier ein Subjektivismus, der eine regelmäßige Entwicklung, wie wir sie bei den Griechen fanden, verhindern mußte.

Von vornherein dürfen wir dabei erwarten, daß diese Römer dem Zorn Gottes gegenüber sich nicht so ablehnend verhalten wie die Griechen. Es fehlte bei ihnen nicht nur die philosophische Durchbildung, die die Griechen dazu führte, den Zorn scharf psychologisch zu fassen. Auch das Ideal der völligen seelischen Harmonie, das jene ganz beherrschte, lag den Römern, deren *gravitas* mehr den äußeren Menschen anging, ferner. Vor allem mußte grade der Zorn dem strengen, harten Charakter des Volkes eher zusagen. Gewöhnt an straffe Zucht in Haus, Heer und Staat und von der Überzeugung durchdrungen, daß ihr Volk bei dem Wachstum seiner Macht stets mehr mit der Furcht als mit der Liebe der Untertanen gerechnet hatte, waren sie leicht geneigt, solche Anschauungen auf das himmlische Reich zu übertragen und im Gegensatz zu der griechischen Theologie, die in der Furcht nur eine Vorstufe der Liebe sah, diese absolut zu bewerten. Damit verband sich von selbst eine Anschauung, die in Gott nicht so sehr den liebenden Vater als den zürnenden und strafenden Herrscher seines Reiches sah. Die Schilderung des *dies irae*, die Ausmalung der Schrecken des Zorngerichtes ist es, bei der Männer wie Commodian und Lactanz mit Vorliebe verweilen.

Tertullian. Selbstverständlich treten diese Züge nicht bei allen römischen Christen gleichmäßig hervor. Wie wir gelegentlich auf griechischem Boden Anschauungen finden, die bei den Römern ihre nächsten Parallelen haben¹, so haben diese

1. In den klementinischen Recognitionen heißt es X, 50 *Nam philosophi quid contulerunt vitae mortalium dicendo hominibus non irasci deum? nempe ut docerent eos nullum habere vindictae alicuius vel iudicii metum et per hoc tota peccantibus frena laxarent.* Das ist ganz Lactanz' Standpunkt, und wie bei ihm werden die Gegner mit dem Leugner der Vorsehung Epikur zusammengebracht.

noch öfter den umgekehrten Einfluß erfahren. Interessant ist Tertullians Stellung. Er gehört durchaus in eine Linie mit den griechischen Bestreitern Markions und ist deshalb im vorigen Abschnitt charakterisiert worden. Wir sahen dort, wie er den »Philosophengott« Markions tatsächlich annimmt, obwohl seiner ganzen Denkweise der Zornaffekt des richtenden Gottes durchaus unanständig, ja für die Disziplin im Gottesreiche notwendig erscheint. Darin zeigt sich der Widerstreit zwischen römischem Wesen und dem anempfundenen Bildungsideal, darin liegt auch der Grund für die innere Unsicherheit, die ihn auf den Ausweg führt, alle Affekte von Gott abzulösen und auf den Logos zu übertragen.

Novatian. Daß dies nur eine Verlegenheitsausflucht war, hat mit sicherem Takte der Römer gefühlt, der wohl den stärksten Einfluß von Tertullian erfahren hat, Novatian¹. Dieser hat in seiner Schrift *de trinitate* einen besonderen Abschnitt der Frage nach den Affekten Gottes gewidmet (c. 5 P. L. III col. 894) und ist hier unverkennbar von Tertullian abhängig, wenn er gegenüber Markions Hauptschluß behauptet, bei der Gottheit dürfe keineswegs aus den Affekten auf die Vergänglichkeit geschlossen werden². Die Affekte seien allerdings beim Menschen ein Leiden und somit eine Vorstufe des Unterganges, in der an sich leidensunfähigen Wesenheit Gottes könnten sie dagegen vorkommen, ohne eine solche Wirkung zu üben³. Da-

1. Harnack Dogm. I³, p. 585 p. und in der RE s. v. Novatian.

2. Novatian

Passiones enim istae (sc. ira indignatio odium) in hominibus merito esse dicuntur in deo non merito iudicabuntur et ideo haec quae in hominibus vitiosa sunt et corruptio, dum ex corporis ipsius et materiae corruptibilitate nascuntur, in deo corruptibilitatis vim exercere non possunt.

Tert. adv. Marc. II, 16

Quanta erit diversitas divini corporis et humani sub eisdem nominibus membrorum, tanta erit et animi divini et humani differentia, sub eisdem licet vocabulis sensuum, quos tam corruptorios efficit in homine corruptibilitas substantiae humanae quam incorruptorios in deo efficit incorruptibilitas substantiae divinae.

3. Bei dieser Stellungnahme wird Novatian selber schwerlich schon den Rigorismus in der Bußdisziplin ebenso begründet haben wie später seine Anhänger, von denen Ambrosius sagt *de poen.* I, 5: *sed aiunt ideo se ista adserere, ne mutabilem deum facere videantur, si his quibus fuerit iratus ignoscat.*

gegen vermeidet er bewußt die Übertragung der Affekte auf den Logos mitzumachen, obwohl er im übrigen Tertullians ganze Auffassung des Logos sich zu eigen macht (c. 17 ff.)¹. Vielmehr beschränkt er sich darauf, jenen Gedanken Tertullians zu verfolgen und die Verschiedenheit göttlichen und menschlichen Wesens, göttlichen und menschlichen Zornes weiter auszuführen². Wenn er dabei als Kennzeichen des göttlichen Zornes den Ursprung aus vernunftgemäßer pädagogischer Absicht hervorhebt, so ist das ein Gedanke, der an griechische Vorbilder gemahnt³. Noch deutlicher wird der Anschluß an diese, wenn er ausführt, daß Gott die Mitteilungsförm der Offenbarung dem Auffassungsvermögen der Menschen angepaßt hat, daß Gott ein Wesen ist, das jedes menschliche Denken übersteigt, jede Veränderung ebenso wie körperliche Gestalt ausschließt und selbst durch den Ausdruck *πνεῦμα* nur in unzulänglicher menschlicher Weise bezeichnet wird. Hier wird es zweifellos, daß Novatian für die Anschauung Tertullians sich eine Ergänzung in der alexandrinischen Theologie gesucht hat⁴.

1. Er benutzt ja sonst das Kapitel *adv. Prax.* 16, wo Tertullian seine Ansicht über die Affekte des Logos darlegt. — Ähnlich wie Novatian geht Ps. Cyprian *de laude martyrii* 29 vor. — Ließ man Tertullians Unterscheidung zwischen dem Philosophengott und der Erscheinung Gottes als Logos fallen und behielt anderseits seine Gleichsetzung des Logos und Christi, so führte das zum Patripassianismus.

2. *Materiarum enim in nobis ex quibus sumus diversitas ad iracundiae consuevit corrumpentem nos excitare discordiam, quae in deo vel ex natura vel ex vitio non potest esse, dum non utique ex coagmentis corporalibus intelligitur esse constructus. Est enim simplex et sine ulla corporea concretionem.* Das letzte ist die philosophische Lehre, daß nur die *σύνθετα* untergehen können, das erste spielt daneben auf die aristotelisch-*poseidonianische* Lehre an, daß die *ὑλᾶς* der körperlichen Elemente z. B. zum Jähzorn prädestiniert, vgl. Galen de Hipp. et Plat. p. 442 Ml. Seneca de ira II, 19, 1—3 und meine Ausführungen in *Fleckeisens Jahrb. Suppl.* XXIV, S. 621f.

3. *Indulgens est enim etiam tunc, cum minatur, dum per haec homines ad recta revocantur. Nam quibus ad honestam vitam deest ratio, metus est necessarius* vgl. über Origenes S. 34.

4. Das darf man über den starken Einfluß Tertullians nicht übersehen. Wenn Novatian c. 6 sagt: *Parabolis enim adhuc secundum fidei tempus de deo propheta tunc loquebatur, non quomodo deus erat, sed quomodo populus capere poterat,* so versteht man die ersten Worte erst

Commodian und Cyprian. Im scharfen Gegensatz zu diesem wissenschaftlich gerichteten, philosophisch gebildeten Manne stehen seine Zeitgenossen Commodian und Cyprian, deren Interesse rein auf praktisches Christentum, auf Kirche und Kirchenzucht gerichtet ist. Während Novatian noch unter dem Einfluß der wissenschaftlichen Polemik gegen Markion steht, zeigen sie nirgends eine Ahnung davon, daß sich an den Zorn Gottes irgendwelche Probleme knüpfen. Gerade darum hat er für ihre Art die Welt zu betrachten große Bedeutung, und nicht nur in Anlehnung an Bibelstellen, sondern auch wo sie von sich aus ihrem Gefühl Ausdruck verleihen, kommen sie oft auf ihn zu sprechen¹. Während Commodian dabei mehr an Gottes Zorn in der Weltgeschichte und im Weltgericht denkt², spürt Cyprian dessen Wirksamkeit deutlich in den Nöten der Gegenwart. Landplagen und Seuchen sind für ihn ein Vor-

ganz durch Orig. in Matth. 22 (XIII, p. 795 ff. Del.), wo ausgeführt wird, daß die Stellen des AT. über den Zorn Gottes nach Art der Gleichnisse verstanden werden müssen, da erst am Ende der Zeiten die wahre Erkenntnis eintreten soll. Wenn Nov. c. 7 ausführt, daß Joh 424 (Gott ist Geist) ebensowenig Gottes wahres Wesen ausdrückt wie Deut 424 (Gott ist ein verzehrendes Feuer), so finden wir denselben Gedanken mit Benutzung derselben Stellen oft bei Origenes, so gleich im Anfang von π. ἀρχῶν, aber auch ca. Cels. VI, 70. 72. Comm. zu Joh. IV, 24, p. 245 Pr. Ca. Cels. VI, 70 findet sich auch dieselbe Verbindung der Verse Joh 421. 24 wie bei Novatian c. 6. Endlich vergleiche man:

Orig. zu I Sam 15 (S. 295, 24 Klost.)

ὥσπερ ἀνθρώπων μὲν χεὶρ καὶ ποὺς καὶ ὀφθαλμοὺς καὶ οὖς καὶ εἴ τι τοιούτων ὀνομάζεται, σημαντικὰ τῶν μελῶν τοῦ ἡμετέρου σώματος ἐστίν, ἐπὶ δὲ θεοῦ χεὶρ μὲν τὸ δημιουργικόν, ὀφθαλμοὺς δὲ τὸ ἐποπτικόν καὶ οὖς μὲν τὸ ἀκουστικόν ποὺς δὲ τὸ τῆς παρουσίας, ὅταν ἐνεργῇ τι, οὕτω καὶ θυμός . . .

vgl. Phil. εἰ τι ἄγρεπτον II, p. 69, 12 W.

Novatian c. 6 (III col. 896)

efficaciae igitur ibi divinae per membra demonstrantur, non habitus dei nec corporalia lineamenta ponuntur. Nam et cum oculi describuntur, quod omnia videat exprimitur, et quando auris, quod omnia audiat . . . et cum manus, quod creaturae sit omnis auctor probatur . . . et quando pedes, quod impleat omnia nec sit quidquam, ubi non sit deus, explicatur.

1. Ebenso die ps. cyprianischen Schriften, z. B. ad Novatianum 12 u. ö.

2. Vgl. Instr. I, 2 (indignatio dei) II, 2, 13. 39, 10f. C. apol. 162. 716. 719f. (Gott zürnt wie der Vater dem mißbratenen Sohne) 993. 1024 (cum ira tot annis collecta funditur omnis n. beim Endgericht).

spiel des jüngsten Gerichtes und legen ihm ein beredtes Zeugnis dafür ab, daß Gott die Menschheit seinen Zorn fühlen lassen will, weil sie immer noch in Sünde und Aberglauben verstrickt ist und sogar es wagt, die Bekenner Gottes zu verfolgen und zu töten. In der Schrift ad Demetrianum benutzt er grade dieses Argument, um die Heiden zum Ablassen von ihrem Tun zu ermahnen¹.

Großen praktischen Erfolg wird er davon allerdings selber kaum erhofft haben. Denn noch waren die Zeiten nicht vorbei, wo bei jedem öffentlichen Unglück der Ruf ertönte: »Christianos ad leonem«, und für Cyprian selbst war, wie er im Eingang hervorhebt, die Veranlassung zu seiner Schrift der Vorwurf gewesen, die Christen seien es, die durch ihre Mißachtung der alten Götter deren Zorn hervorriefen². Da genügte es doch nicht die Alleinberechtigung des Christengottes einfach vorauszusetzen und mit Umdrehung des Spießes zu erklären: *non enim ista accidunt, quod dii vestri a nobis non colantur, sed quod a vobis non colatur deus* (c. 5). Die aus der heiligen Schrift genommenen Argumente werden auch kaum großen Eindruck auf die Heiden gemacht haben. Nein, wollte man jene Vorwürfe in einer Weise widerlegen, daß man auch auf die Gegner einwirkte, so mußte man anders vorgehen.

Arnobius. Zwei Wege konnten möglich erscheinen. Entweder konnte man zu zeigen versuchen, daß die heidnischen Götter nicht die Macht hätten, Plagen zu verhängen³, vielleicht auch keine Ursache hätten den Christen zu zürnen — im letzten Falle war freilich Sophistik und Rhetorik besonders nötig — oder man konnte den Weg einschlagen, auf dem man

1. Bes. ad Dem. 5. 7 (*indignatur deus et irascitur Cum omnia ista peccatis provocantibus veniant et plus exacerbetur deus, quando nihil talia et tanta proficiant*, vgl. Tertull. adv. Marc. VI, 16 *deus irascetur sed non exacerbabitur*) 9. 10. 21. 22. 23, aber auch sonst oft, z. B. de lapsis 7. 22. 36, wo er auch von Gott sagt, im Falle aufrichtiger Reue *sententiam suam potest deflectere*.

2. Das ist ganz römisch gedacht, vgl. Minucius 7, 2, wo Caecilius hervorhebt, die Römer hätten alle Kulte geschont, *vel ut remuneraretur divina indulgentia vel ut averteretur imminens ira aut iam inruens et saeviens placaretur*.

3. Etwa wie Cyprian selbst 14. 5 die Schwäche der Dämonen damit erweist, daß sie exorcisiert werden. So geht dann Augustin vor.

die Philosophie als Führerin und Bundesgenossin hatte, und überhaupt bestreiten, daß ein Zorn Gottes die Ursache solcher Plagen sei¹. Beide Wege zugleich versuchte Arnobius in seinem großen Werke *adversus nationes* zu benutzen. Denn wie er immer wieder betont, ist die Tendenz seines Werkes, gegenüber den heidnischen Vorwürfen den doppelten Nachweis zu führen, daß ein Zorn bei Gott undenkbar sei und daß jedenfalls, wenn die Götter zürnten, sie mehr Grund haben, über die unwürdigen Vorstellungen der eignen Bekenner zu zürnen als über die Christen, die sich um sie nicht kümmern (I, 25 ff. III, 11. 16. 36. IV, 30. V, 15. VI, 1. 2. VII, 5. 6, zusammenfassend namentlich am Schluß des vierten Buches). Die zweite These begründet er mit besonderer Ausführlichkeit, denn sie gibt ihm Gelegenheit, alle Register der Polemik zu ziehen. Trotzdem ist dieser Teil eben nur hypothetisch. Arnobius' positive Ansicht ist die Überzeugung, daß der Zorn bei der Gottheit ausgeschlossen ist. Sie ist mit seiner ganzen Anschauung von Gott aufs engste verbunden.

In dieser sind allerdings die verschiedensten Elemente der griechischen Philosophie verschmolzen, aber sie alle werden geeint durch einen Gedanken, der offenbar dem tiefsten Bedürfnisse seiner eigenen Persönlichkeit entspricht. Das ist die Überzeugung, daß der Mensch keine größere Sünde begehen kann, als wenn er sich die Gottheit nach seinem eigenen Bilde, nach seiner eigenen Schwäche vorstellt². Schärfer als irgend ein andrer Kirchenvater betont er die Relativität der menschlichen Vorstellungen von der Gottheit³, und wie einst Xeno-

1. Wenn die Stoiker auf Strafgerichte hinweisen, die ganze Völker betroffen, erwidert der Skeptiker (Cic. de nat. deor. III, 91): *Critolaus, inquam, evertit Corinthum, Carthaginem Hasdrubal. Hi duo illos oculos orae maritumae effoderunt, non iratus aliqui, quem omnino irasci posse negatis, deus.*

2. Richtige Gottesverehrung verlangt *primum ut neque illos credas quicquam hominis habere consimile nec quicquam exspectare, quod sit ab se foris atque extrinsecus veniens, tunc . . . non ardescere irarum flammis non gestire corporea voluptate etc.* VII, 15.

3. *Unde igitur fluxit vel ex quibus enata est causis opinionum haec pravitas? ex eo scilicet maxime, quod nequeunt homines quidnam sit deus scire . . . in eas sunt opiniones lapsi, ut deos ex se fingerent et quales sibi*

phanes bringt er diese Einsicht mit Vorliebe durch drastische Analogie aus dem Tierreich zum Ausdruck¹. Und dieser Anthropomorphismus ist ihm nicht bloß Torheit sondern sündhafte Vermessenheit. Denn die Vorstellung der unendlichen bedürfnislosen über alles Denken erhabenen Gottheit hat bei ihm ihr Gegenstück in einer Geringschätzung des Menschen, die er im Gegensatz zu dem platonisch-stoischen Hohenliede von der Hoheit der gottverwandten Menschenseele mit fanatischer Schärfe zur Schau trägt². Ist es nicht Vermessenheit, dieser Erdenwurm, der sich vom geringsten Tier nur graduell nicht wesentlich unterscheidet, wagt es zu behaupten, daß Gott ihm ähnlich sei, daß dieser ihn unter seinen besonderen Schutz genommen, daß er alles um seinetwillen geschaffen habe?³ Ist es nicht die größte Blasphemie, wenn er sich einbildet, Gott könne durch sein Verhalten irgendwie beeinflußt werden, sich geehrt oder verletzt fühlen? *Est impium et sacrilegia cuncta transcendens sapientem illam credere beatissimamque naturam magnum aliquid putare, si se sibi aliquis adulatoria humilitate summittat* (I, 23 cf. VI, 1. VII, 14. 30). Derselbe Anthropomorphismus ist es, ob man Gott körperliche Organe oder die aus der menschlichen endlichen Natur entspringenden Affekte andichtet⁴. Dabei machen sich die Menschen nicht einmal klar, daß sie damit die Vergänglichkeit Gottes behaupten. Denn *eos quos tangat adfectio, pati dolere deminui sapientium scita et pronuntiata definiunt nec posse aliter fieri, quin legibus mortalitatis adstricti sint, qui sint ullis perturbationibus mancipati* VI, 2. Es ist der von Markion angewendete Syllogismus, den

natura est et illis talem darent actionum sensuum voluntatumque naturam VII, 34 vgl. VI, 3.

1. »Würde es euch gefallen, wenn Esel, Hunde oder Schweine auf den Gedanken kämen, dem Menschen göttliche Verehrung zu zollen und ihn dann in ihrer Gestalt nachbildeten? Oder wenn Schwalben ihm Fliegen als Ehrengabe darbrächten?« III, 16. VII, 17. Der erste Gedanke ganz aus Xenoph. fr. 15 (zitiert von Klemens Strom. V, 110, S. 400 St. und von dort zu Eusebius und Theodoret gelangt).

2. VII, 9. 34. II, 16ff. 37 und überhaupt das zweite Buch. II, 25 ist die einzige mir bekannte Stelle, wo bei den Kirchenvätern die Lehre, daß der Mensch ein Mikrokosmos sei, bekämpft wird.

3. II, 16ff. 29. VII, 34.

4. VII, 34. VI, 2. III, 28. IV, 28. 37. VII, 4.

er damit ins Feld führt, und an andern Stellen (I, 18 mit einem: *sicut sapientibus videtur* II, 27. VII, 45) nähert er sich ihm dabei auch in der Form. Doch folgt er dabei schwerlich Markion selber, von dem er nirgends Kenntnis zeigt, sondern einem heidnischen Philosophen, etwa Varro, den er nach eigener Angabe stark benutzt¹.

Am allerwenigsten aber ist der Zorn bei Gott denkbar. Denn dieser ist ja doch — so führt Arnobius in engem Anschluß an stoische oder stoisch beeinflusste Deklamationen aus — eine Raserei, ein Außersichsein der Seele, das grausam in fremden Schmerzen sich austoben möchte. Und diesen Affekt, der schon beim Menschen verwerflich ist, der ihn in Gesinnung und im Äußeren zur Bestie gemacht, den sollen wir Gott zu-trauen?² Nein, wir Christen bleiben dabei, Gott stellt den Inbegriff aller Tugenden dar, seine Seligkeit wird durch keine Affekte getrübt. Er schadet niemand, sondern steht allen mit Wohlwollen gegenüber (VI, 2. VII, 35 ff.).

Lactanz. Zu den Füßen des Rhetors Arnobius hat Lactanz gesessen. Aber wie er im Stil die Spuren seines Lehrers verlassen hat, so steht er auch in seiner Weltanschauung im scharfen Gegensatz zu ihm. Insbesondere widerspricht alles, was er über Gott und sein Verhältnis zum Menschen vorträgt, Arnobius' Ansichten dermaßen, daß man sich kaum des Eindrucks erwehren kann, es liege die bewußte, vielleicht auf per-

1. Darauf, daß er sich in der Form ganz eng mit Plotin berührt, wurde oben S. 22 Anm. 2 hingewiesen. Darum ist auch nicht etwa Tertullian als Quelle anzunehmen. Auf Varro führt II, 27 Schmekel, Die Philos. der mittleren Stoa S. 110 wegen der Übereinstimmung mit Servius zu Vergils Aen. VI, 794 zurück. In Bezug auf die Seele verwendet Arnobius den Schluß in derselben Weise wie Panaitios (Cic. Tu. I, 79, vgl. oben S. 21) gegen Platon II, 14. 26.

2. I, 17: *et tamen, o magni cultores atque antistites numinum* [cur ist falsch aus dem Vorigen wiederholt] *irasci populis Christianis augustissimos illos adseveratis deos?* Es folgt zuerst der Gedanke *ira furor brevis est*, der in keiner Abhandlung über den Zorn fehlen durfte (Sen. de ira I, 1, 2 Philodem col. 14—16 u. ö.), dann werden die stoischen Definitionen des Schmerzes verwertet (*ulciscendi libido* bei Cic. Tusc. IV, 11. 44 u. ö.), zu *pectoris alienatio* vgl. Chryripps Lehre, daß jeder Affekt eine *ἐξοτασις* sei (fr. eth. 475). Das Folgende entspricht im Inhalt Sen. de ira I, 1, 3—6. — Vgl. noch I, 23.

sönlicher Abneigung beruhende Absicht vor, den Lehrer stillschweigend an allen Punkten zu korrigieren¹.

Für Lactanz ist der Mensch tatsächlich die Krone der Schöpfung und trotz einzelner Ähnlichkeiten seinem ganzen Wesen nach von den Tieren geschieden, er steht dafür Gott nahe, der ihn nach seinem Bilde geschaffen. Was ihn aber vor den Tieren auszeichnet, ist grade die Fähigkeit Gott zu erkennen. Und zwar kann er nicht nur Gott erkennen, sondern er soll es auch. Denn wie Gott die Welt um des Menschen willen erschaffen hat, so hat er diesen selbst zu dem Zwecke geschaffen, damit er Gott erkenne und verehere und seine Gebote erfülle. Dann kann Gott aber unmöglich das Verhalten der Menschen gleichgültig sein. Da dieses entweder seinem Wunsche entspricht oder widerspricht, wird Gott in seinem Gemütszustand dadurch notwendig beeinflusst, empfindet darüber Wohlgefallen oder Mißfallen. Aus dem richtigen Urteil über

1. Er nennt Arnobius nirgends. Auch tritt an keiner Stelle die Polemik so scharf hervor, daß ein Zweifel unmöglich wäre. Aber daß er sein Werk gekannt hat, ist schon aus dem Vergleich von inst. III, 3 mit Arn. II, 51 und opif. 17, 6 mit III, 17 zu schließen (die beiden andern in Brandts Index angeführten Stellen sind nicht beweiskräftig). Am wichtigsten erscheint mir eine Stelle, wo Lactanz bestimmte Gegner vor Augen haben muß, de ira dei 7, 2. Hier heißt es: *nec omnino quisquam, qui modo vel leviter sapiens videri vellet, rationale animal cum mutis et inrationalibus coaequavit: quod faciunt quidam inperiti atque ipsis pecudibus similes, qui cum ventri ac voluptati se velint tradere, aiunt eadem ratione se natos, qua universa quae spirant.* Wenn Lactanz hier Epikur meinte, würde er ihn doch wie sonst stets mit Namen nennen. Nun stellt bei Arnobius VII, 9 tatsächlich ein Rind einen Vergleich zwischen sich und dem Menschen an und sagt: *Nonne spiritus unus est qui et illos et me regit? non consimili ratione respiro eqs.?* Arnobius weist dann auf die Gleichheit der körperlichen Organe hin, L. sagt (4): *Nonne ipsius corporis status . . . declarat non esse nos cum mutis pecudibus aequales?* A. fährt fort: *»sed rationales illi sunt et articulatos exprimunt voces.«* et unde illis notum est an et ego quod facio meis rationibus faciam et vox ista quam promo mei generis verba sint et solis intellegantur a nobis? L. stellt als Grundunterschied die Vernunft hin, gibt aber im übrigen Ähnlichkeit zu (7): *proprius est homini sermo, est tamen et in illis quaedam similitudo sermonis . . . nobis quidem voces eorum videntur inconditae sicut et illis fortasse nostrae, sed ipsis qui se intellegunt verba sunt.* Die Liebe zur Nachkommenschaft, die Arnobius noch erwähnt, berücksichtigt L. in der Parallelstelle Inst. III, 10, 2.

das Verhältnis, in das Gott den Menschen zu sich selbst gesetzt hat, ergibt sich die Annahme eines Zornes bei Gott von selbst. — Jeder einzelne Schritt in diesem Gedankengange bedeutet einen Gegensatz zu Arnobius, und so bezeichnet Lactanz ausdrücklich als die beiden Hauptirrtümer, die ein Anhänger des Monotheismus begehen könne, grade die Lehren, die Arnobius mit besonderem Eifer verächtet, die Lehre, daß Gott keine Gestalt zukomme und daß Affekte bei ihm undenkbar seien (*de ira dei* 2, 5).

Lactanz hat lange Zeit in einem Zentrum griechischer Bildung gelebt, ist aber Römer geblieben in Denken und Fühlen. Von griechischen Philosophen oder Theologen hat er herzlich wenig gelesen. Was er an philosophischen Kenntnissen vorträgt, schöpft er hauptsächlich aus Cicero Seneca und Lucrez. In Nikomedien hatte er nun Gelegenheit zu sehen, wie tief die Abneigung gegen die Annahme eines Zornes Gottes, die ihm und sicher auch den meisten seiner Volksgenossen selbstverständlich und notwendig erschien, bei den griechischen Christen war. Und wenn er sich fragte, woher diese Abneigung stammte, so zeigte ihm sein Lucrez die Antwort. Denn hier fand er, daß längst vor dem Christentum Epikur den Zorn bei den Göttern durchaus geleugnet hatte. Hier sah er aber auch, wie gefährlich diese Lehre war. Denn sie mußte es gewesen sein, die Epikur zur Ablehnung auch der Liebe Gottes, zum Gegensatz gegen Vorsehungsglauben und Religion getrieben hatte. (*de ira* c. 4.) Verwerfung von Gottes Zorn war der erste Schritt zum Atheismus. Darum beschloß er in einer besonderen Schrift diese gefährliche Irrlehre mit Stumpf und Stiel auszurotten (1, 1. 2).

De ira dei. Es ist die einzige Monographie über den Zorn Gottes, die das Altertum hervorgebracht hat. Deshalb sei ihr Gedankengang hier skizziert. Nach der Vorschrift der Rhetoren stellt Lactanz zuerst das Thema fest. Vier Ansichten über den Gegenstand kommen in Betracht. Entweder man spricht Gott die Liebe oder nur den Zorn oder beide oder keinen von beiden Affekten ab (2 extr.). Die erste Ansicht ist nie geäußert, die zweite ist die der Stoa, die dritte die Epikurs, die vierte ist die allein richtige (2—6). Hierbei macht er schon einige kurze polemische Bemerkungen, sucht aber dann zunächst

in positiver Darlegung die Notwendigkeit des Zornes bei Gott zu erweisen. Er geht dabei zunächst aus von dem Begriff der Religion. Religion ist das Band der Gottesverehrung und des Gehorsams, durch das der Mensch mit der Gottheit verknüpft ist. Sie wird aufgehoben, wenn man Epikurs Lehre folgt, ebenso wie das sittliche Handeln, das auf der Furcht vor Gottes Strafe beruht (*ita fit, ut religio et maiestas et honor metu constet, metus autem non est, ubi nullus irascitur* 8, 7). Religion ist aber das, was den Menschen vor dem Tiere auszeichnet. Sie ist sein höchstes Gut, und so müßte schon der Nützlichkeitsstandpunkt zum Festhalten an ihr führen. Aber sie ist auch eine Forderung der Wahrheit, da sie allein dem wahren Verhältnis des Menschen zu Gott entspricht, das Epikur mit seiner Leugnung der Vorsehung völlig verkennt (7—11). Die andern Philosophen teilen diesen Irrtum nicht. Wenn sie trotzdem nicht zur wahren Religion gelangt sind, so beruht das vornehmlich darauf, daß sie meinten, Gott bedürfe keiner Verehrung, er hege keinen Zorn gegen die Frevler; *adeo religio esse non potest, ubi metus nullus est* (11 extr.). Denn damit haben sie verkannt, daß Gott den Menschen in ein persönliches Verhältnis zu sich gesetzt hat, aus dem sein Zorn über diejenigen, die seinem Willen zuwiderhandeln, notwendig hervorgeht (13—15, 5. Das Nähere ist schon im Gegensatz zu Arnobius dargestellt)¹.

Im zweiten Teile wendet sich Lactanz zur Widerlegung der Bedenken, die gegen die Annahme eines Zornes bei Gott erhoben werden können. Zunächst bestreitet er, daß man mit dem Zorne auch alle übrigen Affekte, z. B. Furcht und Begierde bei Gott annehmen müsse². Nur die Affekte sind bei ihm vorauszusetzen, die aus dem Verhältnis zu Niedrigerstehenden hervorgehen, Liebe zu dem, der sich bittend und in frommer Verehrung an Gott wendet, Zorn gegenüber denen, die den Frommen schaden (15, 6—16 extr.). Epikurs Behauptung, daß die Glückseligkeit Gottes eine Weltregierung ausschließe, weist er damit zurück, daß solche Glückseligkeit geistiger

1. Die Kapiteileinteilung ist mehrfach ganz verkehrt, so besonders bei c. 20, dessen erster Satz zu 19 gehört.

2. 15, 6 nennt Lactanz als Gegner Epikur. Tatsächlich ist es die Stoa, die viel Wert darauf legt, daß alle Affekte aus einer Quelle fließen, dem falschen Urteil über Gut und Übel.

Tod wäre (17, 1—5 vgl. 4), und kommt dann auf den wichtigsten Punkt, den namentlich von der Stoa, aber ebenso z. B. auch von Arnobius (VI, 2 u. ö.) erhobenen Einwand, daß die Güte Gottes den Zorn ausschließe. Er vergleicht hier das Verhältnis Gottes zu den Menschen mit dem des Herrn zu den Sklaven. Wie dieser notwendig im Interesse der Hausgemeinschaft den ungehorsamen Sklaven straft, so Gott den Menschen, der seine Gebote übertritt. Gott wäre nicht der Gütige, wenn er nicht so die Interessen der Gesamtheit wahrnehme und die Frommen schützte. Darin liegt aber auch die Berechtigung des Zornes, der naturgemäß grade im Guten beim Anblick des Bösen entsteht¹. Die Philosophen haben freilich diese Seite des Zornes völlig verkannt, wenn sie ihn als das Verlangen nach Rache für erlittenes Unrecht oder ähnlich definierten. Tatsächlich ist er eine Bewegung der Seele, die darauf ausgeht, Vergehen zu bestrafen (*motus animi ad coercenda peccata insurgentis* 17, 20). »Aber können denn die Vergehen nicht ohne Affekt bestraft werden?«². Das mag für den Richter gelten, der nur Organ des Gesetzes ist³. Für den Herrn, der Vergehen eines Untergebenen merkt, ist es ausgeschlossen, daß er frei von Zorn bleibt. Dieser Affekt ist es, der ihn zur Züchtigung antreibt, und darin besteht auch der sittliche Wert des Zornes (18, 1—12).

In noch viel höherem Maße gilt dies für Gott, den Vater und Herrn aller Menschen. Er hat Gefallen oder Mißfallen an ihrem Tun, er liebt die Gerechten und haßt die Gottlosen (18, 13—19, 6). Denn er steht den Menschen anders gegenüber als der Richter. Er ist ja subjektiv an deren Verhalten beteiligt und wird z. B. auch dem, der sittlich makellos ist, zürnen, falls er Gott die schuldige Verehrung versagt (19, 7—extr.)⁴. Und wenn er dabei den Sünder eine Zeitlang ungestraft läßt, so will er ihm nur Zeit zur Reue lassen oder verschiebt die Strafe auf das Endgericht (20). Wendet man endlich ein, daß Gott in der Schrift selbst den Zorn verbietet, so ist zu erwidern,

1. 17, 19. Ähnlich schon Theophrast bei Seneca de ira I, 14, 1.

2. Vgl. die stoische Polemik gegen die Peripatetiker bei Cic. Tu. IV, 54. Seneca de ira I, 14—21.

3. Seneca de ira I, 16, 7: *Bonus index damnat improbanda, non odit.*

4. Solche Menschen gibt es freilich nicht nach dem Satze: *ignorat utique iustitiam qui religionem dei non tenet* (inst. V, 14, 12).

daß damit nur das Sündigen im Zorn ausgeschlossen ist. Gott selbst wird von dem Verbot natürlich nicht betroffen. Sein Zorn währt ewig, aber er ist stets Herr seiner Gefühle (21). Der Epilog bringt Zeugnisse für seine Auffassung vom Zorne Gottes aus den Sibyllinischen Orakeln. Auf Beweise aus den Propheten verzichtet er, da sie auf die Gegner doch keinen Eindruck machen würden (22. 23).

Überblicken wir diesen Gedankengang, so fällt vor allem eins auf: Mit den Diskussionen, die sich an Markions Antithesen anknüpften, zeigt Lactanz gar keine Berührung. Die Markioniten erwähnt er überhaupt nur einmal (inst. IV, 30, 10) als Beispiel einer Häresie. Daß sie für die Frage des Zornes eine Bedeutung gehabt haben, daß dabei die Kritik am A. T. mitgespielt hat, tritt nirgends hervor. Vielmehr geht Lactanz nur auf Einwände ein, die von philosophisch gebildeten Heiden oder Christen erhoben werden konnten. Das läßt sich nicht etwa so erklären, daß Lactanz sich wirklich nur mit philosophischen Gegnern auseinandersetzen will¹. Denn er wendet sich gleich anfangs ausdrücklich an Christen, die er vor der Verführung durch philosophische Ideen bewahren will, und mindestens der in c. 21 bekämpfte Einwand, daß Gott in der Schrift selbst den Zorn verbiete, setzt die Diskussion innerhalb der Kirche voraus. Vielmehr liegt die Sache einfach so, daß Lactanz die christliche Literatur über die Frage garnicht kennt² und deshalb sich an die Bedenken hält, die er bei Cicero und Seneca gegen den Zorn geltend gemacht fand. Dadurch bekommt sein Buch den Reiz der Ursprünglichkeit und Frische. Überall spricht eine bestimmte Individualität, aber auf der andern Seite bleibt das Problem, das Tertullian ebensoviel Kopfzerbrechen verursacht hatte wie Origenes, die Frage, ob die Anschauung des A. T. vom Zorne Gottes haltbar sei, ganz außer Betracht.

Aber auch eine andere Seite des Problems, die bei den

1. Nach 22, 3 könnte es freilich so scheinen.

2. Sonst hätte er sich doch schwerlich den Hinweis entgehen lassen, daß es Häretiker seien, die den Zorn Gottes zuerst geleugnet hätten. — Daß Lactanz »der griechisch-theologischen Spekulation wohl kundig war« (Harnack Dogm. I^s S. 715), tritt in dieser Frage jedenfalls nicht hervor.

Griechen entscheidend gewesen war, berührt er kaum. Markion hatte allerdings bei seinen Angriffen auf den Demiurgen natürlich den ethischen Gesichtspunkt auch betont, daß der Zorn mit der Güte unverträglich sei, aber mehr hatte doch das psychologische Moment gewirkt. Daß der Zorn als unvernünftiger Trieb, als Leiden mit Gott unvereinbar sei, das hat den Ausschlag gegeben. Lactanz führt im Eingange seiner Schrift die Motive an, die zur Verwerfung des Zornes Gottes geführt haben, das psychologische Bedenken nennt er nicht. Er übernimmt gelegentlich aus der Philosophie den Gegensatz zwischen dem leidensfähigen Menschen und dem unvergänglichen Gott (inst. VII, 2, 6—7), er kennt auch den Satz, daß das Leiden eine Vorstufe des Unterganges sei¹, aber daß der Zorn nach der philosophischen Anschauung auch ein *πάθος* ist, davon merkt man bei ihm nichts. Vollständig konnte er natürlich die psychologischen Ansichten über den Zorn doch nicht übergehen, dafür sorgte schon seine Bekanntschaft mit Senecas Büchern über dieses Thema, und in c. 5 legt er die stoischen Ansichten genauer dar², aber seine Widerlegung beschränkt sich auf den Nachweis, daß der Zorn Complement der Liebe sei³, und die ausführliche Kritik der Affektenlehre, die er veranlaßt durch die Verwerfung des Mitleids seitens der Stoa in einem Excurs der Institutionen gibt (VI, 14—20 vgl. II, 17, 4) zeigt, daß er den psychologischen Gesichtspunkt vom ethischen nicht zu trennen vermag. *Moveri adfectibus in rectum bonum est, in pravum malum* (VI, 16, 8 vgl. de ira 17, 12). Ihn interessiert nur die Beurteilung der Affekte nach dem Objekt, auf das sie sich erstrecken, für eine Untersuchung des subjektiven Momentes, des

1. Inst. VII, 20, 7 wirft er die Frage auf: *Si est immortalis anima, quomodo patibilis inducitur ac poenae senticus? si enim ob merita punietur, sentiet utique dolorem atque ita etiam mortem; si morti non est obnoxia, ne dolori quidem: patibilis igitur non est.* Lactanz erwidert: *quid mirum, si cum sint immortales animae, tamen patibiles sint deo?* Er verweist aber darauf, daß die Seele bei der Bestrafung wieder einen Leib erhalte. Ganz ähnlich ist die Erörterung bei Arnobius II, 14.

2. Dort fußt er auf der Einleitung von de ira I, inst. VI, 14 auf Tusc. III. IV.

3. 17, 12 *irasci ergo rationis est* bedeutet natürlich nur, daß der Zorn vernunftgemäß ist.

Zornes als Gefühles, fehlt ihm das Verständnis. Deshalb führt auch der fruchtbare Gedanke, den er mehrfach ausspricht: »Gott muß zürnen, weil er den Menschen zu sich persönlich in Beziehung gesetzt hat« nicht zu einer psychologischen Erörterung, und die Definition des Zornes, die er 17, 20 im Gegensatz zu den bisher anerkannten aus dem Ärmel schüttelt, wird man wohl nicht als Ersatz für eine solche gelten lassen.

Lactanz' ganzer Beweis für die Notwendigkeit des Zornes beruht darauf, daß es ohne diesen eine Bestrafung nicht gibt¹. »Wer bei einem Vergehen seines Kindes oder seines Sklaven nicht in Zorn gerät, der billigt dieses entweder — oder er ist zu bequem zum Strafen« (18, 3). Hier zeigt sich nur, daß er eine Unterscheidung, die in der griechischen Psychologie ganz scharf gemacht wurde, nicht kennt, die Unterscheidung zwischen dem Affekt und der Handlung, die durch diesen oder auch durch andre Beweggründe hervorgerufen werden kann².

Interessanter ist es, die Beweggründe zu beobachten, die Lactanz bei seiner Verteidigung von Gottes Zorn leiten. Wenn griechische Philosophen die Schädlichkeit des Zornes nachweisen wollen, pflegen sie darauf hinzuweisen, daß dieser sogar vor den eigenen Angehörigen nicht Halt macht³. Für Lactanz steht umgekehrt der Satz unumstößlich fest, daß der Hausvater nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht habe, auf Gattin, Kinder und Sklaven zu zürnen und sie zu strafen, damit die Zucht gewahrt werde (17, 17 u. ö.). Gott selbst, sagte er inst. VI, 19, 8 befiehlt uns, *ut manus nostras super minores semper habeamus, hoc est ut peccantes eos adsiduis verberibus(!) corrigamus*. Diese Erziehungsgrundsätze gelten ebenso für die große Familie, den Staat. »Wenn dieses irdische Reich nicht durch die Furcht aufrecht gehalten wird, so löst es sich auf. Denke dir den

1. Vgl. dagegen Cic. off. I, 89 *prohibenda autem maxime est ira in puniendo* und besonders Plutarch de coh. ira 11ff.

2. Inst. VI, 11, 4ff. glaubt er die stoische Verwerfung des Mitleids damit zu widerlegen, daß die Stoiker praktisch Nächstenliebe üben. Aber das erklärten diese eben auch ohne Affekt für möglich (cf. Cic. Tu. IV, 56).

3. Plutarch coh. ira 8. 11. 15. Cic. Tu. IV, 54: *Quid? ista bellatrix iracundia, cum domum rediit, qualis est cum uxore cum liberis cum familia? an tum quoque est utilis?* (nach Chrysipp).

Herrscher ohne Zorn, so wird niemand ihm gehorchen, ja er wird vom Thron gestürzt werden« (23, 10). Dasselbe gilt aber vom Weltenreich. Ohne Furcht ist die iustitia, zu der der Mensch berufen ist, ausgeschlossen. Nur durch sie kann er vom Unrecht gegen den Nächsten zurückgehalten werden. Sie ist es, die die Grundlage der menschlichen Gesellschaft bildet. *Metus autem non est, ubi nullus irascitur* (8, 7)¹. Aber auch die Pflichten gegen Gott wird der Mensch nur erfüllen, wenn er weiß, daß er dessen Strafe zu fürchten hat. *Omne imperium metu constat, metus autem per iram . . . deus autem habet imperium, ergo et iram, qua constat imperium, habeat necesse est* (23 extr.).

Daß in solchen Sätzen die römische Denkweise zum Ausdruck kommt, haben wir schon gesehen. Hingewiesen sei nur noch darauf, wie verschieden die Rolle ist, die der Zorn Gottes in der paulinischen Theologie und bei Lactanz spielt. Wenn dort dieser Begriff in engster Beziehung zur Lehre von der Rechtfertigung und dem Sühnetode Christi steht, so ist das bei Lactanz schon darum ausgeschlossen, weil für ihn Christi Verdienst nur darin besteht, daß er den Menschen die Gerechtigkeit gelehrt hat, durch die er sich die Unsterblichkeit als Lohn erwerben kann. Für ihn ist der Zorn Gottes einfach die unumgängliche Voraussetzung, um die Disziplin im Gottesreich aufrecht zu erhalten.

In Lactanz' Schrift kommen Anschauungen zum Ausdruck, die denen des Origenes diametral entgegengesetzt sind. Während aber dieser die Auffassung der griechischen Kirche für lange Zeit bestimmt hat, haben Lactanz' Ausführungen auch auf seine Volksgenossen wenig gewirkt. Das könnte auffallend erscheinen. Denn daß sie ganz aus dem römischen Empfinden erwachsen waren, haben wir gesehen. Der Grund ist der, daß man in der Folgezeit die Frage nach dem Zorne Gottes nicht mehr vereinzelt in Angriff nahm und von anderer Seite dazu kam, die *ἀνάθεια* der Gottheit zu betonen. Es sind die christologischen Streitigkeiten, die dazu geführt haben. Deshalb wird es not-

1. Wo er in den Institutionen auf den Zorn Gottes zu sprechen kommt, bringt er diesen Gedanken vor II, 17, 4. III, 10, 9. IV, 4, 1. V, 20, 14. III, 17, 41f.: die Lehre, daß Gott keinen Zorn hat, paßt für einen Räuberhauptmann zur Ermunterung an seine Leute.

wendig sein, zunächst auf diese den Blick zu lenken und dann erst zu prüfen, wie weit sie auf die Anschauung von den Affekten Gottvaters zurückgewirkt haben.

Der Streit um die Affekte Christi.

Drittes Kapitel.

Die Auffassung der ersten drei Jahrhunderte.

Das πάθος Christi in der ältesten Zeit. Seit Paulus Leiden, Kreuzestod und Auferstehung Christi zum Mittelpunkt seiner Theologie gemacht hatte, konnte der Begriff πάθος aus der Christologie nicht verschwinden. Von den beiden Hauptrichtungen, die man in der nächsten Zeit in der Auffassung von Christi Person und Werk unterscheiden kann, hat naturgemäß die eine, die in ihm den mit Gottes Geist begabten und von Gott adoptierten Menschen sah, das Leiden Christi als sein Verdienst stark betont, während die pneumatische, für die er der im Fleisch erschienene himmlische Geist war, leicht zur Annahme eines scheinbaren Leidens, zum Doketismus gelangen konnte. Trotzdem haben sich in diesen Kreisen Wendungen wie τὸ πάθος τοῦ Θεοῦ μου besonderer Beliebtheit erfreut, und wenn diese auch für viele, die sie gebrauchten, »liturgische Formeln erhabener Paradoxie« gewesen sein mögen¹, so kann doch im ganzen der Satz, daß Leiden für Gott undenkbar sei, nicht als selbstverständlich gegolten haben. In voller Stärke tritt er uns dagegen bei den Gnostikern entgegen. So verschieden auch die Auffassungen sind, die sie vom historischen Christus hegen, ein Grundgedanke liegt doch bei fast allen vor. Mögen sie einem schroffen Doketismus predigen oder mögen sie

1. Vgl. Harnack Dogm. I³ S. 178 Anm. Z. Folgenden vgl. im ganzen auch Dorner Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. 2. Aufl. Stuttgart 1845.

diesen zu vermeiden suchen, indem sie in irgend einer Form eine Mehrnaturenlehre geben und das Göttliche von den physisch-psychischen Elementen sondern, die Überzeugung kommt immer zum Ausdruck, daß das Göttliche in Christo nicht gelitten hat, daß Gottheit und Leiden zwei einander ausschließende Begriffe sind¹.

Namentlich die zweite Auffassung, die in Christo zu scheiden suchte, was leidensfähig, was ἀπαθής sei, hat auf die Folgezeit großen Einfluß geübt. Wir spüren ihn schon, wenn Ignatius das Wesen Christi so formuliert (ad Eph 72) *πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής* oder wenn Justin den Juden gegenüber »zugesteht«, der Sohn Gottes sei ὁμοιοπαθής πᾶσιν geworden und habe gelitten, was die Juden ihm zugefügt². Und wenn Irenaeus in den Mittelpunkt seines Systems die Lehre stellte, daß das Gotteswort in die Menschheit herabsteigen mußte, damit wir werden können, was er seinem Wesen nach ist, so betont er dabei ebenso die Wirklichkeit des Leidens Christi, wie die ἀπάθεια des Logos in seinem eigentlichen Wesen. *Impassibilis passibilis factus est.* (III, 16, 6)³. Während aber bei ihm noch keineswegs die gnostische Lehre von der Vereinigung zweier Naturen in der menschlichen Erscheinung Christi vorliegt, finden wir diese bereits bei Hippolytos und Tertullian. Dabei hat jener mit voller Schärfe daran festgehalten, daß der Logos durchaus leidensunfähig sei⁴, während Tertullian im Kampfe gegen Markion, wie oben dargestellt, zu der Lehre kam, der Logos habe den Heilsplan Gottvaters in der Welt durchzuführen und sei von vornherein den πάθη zugänglich⁵.

Diese Männer kamen sogar schon in die Lage, die ἀπάθεια Gottes gegen häretische Lehren verteidigen zu müssen. Merkwürdig genug sind es stoisch beeinflusste Männer, die diese ἀπάθεια zu gefährden schienen, die modalistischen Monarchianer, die im Interesse eines strengen Monotheismus die Lehre auf-

1. Vgl. bes. Harnack Dogm. I⁸ S. 247.

2. Dial. c. Tryph. 57. 67.

3. Cf. III, 12, 2, 22, 1 und Harnack Dogm. I⁸ S. 516 f. 553. Vgl. noch Melito (b. Otto IX, S. 419) *impassibilis patitur*.

4. Vgl. ref. X, 34. 5 und de pascha Ib, p. 269 Bw.—A.: Daß der Leidensunfähige litt und dabei doch leidensunfähig blieb, ist das nichts Neues?
5. Vgl. S. 28.

stellten, der eine Gott habe sich selbst in die Endlichkeit dahingegeben und sei in der Kategorie des *πρός τι πὸς ἔχον* d. h. in der qualitativen Bestimmtheit, die aus der Relation hervorgeht, zu dem im Fleisch erschienenen Sohne geworden. Daß demnach Gottvater auch leidensfähig sei und wirklich gelitten habe, werden sie selbst kaum betont haben, aber der Spottname Patripassiani, den ihnen die Gegner anhefteten und der bis in den Orient Verbreitung fand, zeigt, wogegen die Orthodoxen ihre Angriffe richteten¹.

Die Affekte als πάθη Christi. Bei all diesen Männern ist es zunächst das körperliche Leiden Christi, an das sie bei dem Begriff πάθος denken. Aber durch die Philosophie war längst die Erkenntnis in Fleisch und Blut übergegangen, daß jedes körperliche Leiden nur dann für den Menschen in Betracht komme, wenn es im seelischen Zentrum empfunden und dort zu einem seelischen πάθος werde. Aber auch die besonders von der Stoa vertretene Lehre, daß überhaupt alle durch die Außenwelt hervorgerufenen Affekte ein Leiden der Seele darstellen und zwar nicht nur im Sinne eines passiven Verhaltens sondern auch einer krankhaften, naturwidrigen Erscheinung, war tief genug in das allgemeine Bewußtsein eingedrungen, um mit Notwendigkeit Ideenassoziationen hervorzurufen, die vom körperlichen Leiden zum seelischen πάθος hinüberleiteten. Insbesondere wenn man den Gegensatz formulierte *θεὸς ἀπαθής ἄνθρωπος παθητός*, wenn man also nicht den einzelnen Leidensakt, sondern die Leidensfähigkeit ins Auge faßte, mußte es für den philosophisch Gebildeten als unvollständige Betrachtungsweise des Problems erscheinen, wenn man nicht das Leiden im weitesten Umfang faßte, also das seelische πάθος, den Affekt, einbegriff.

Am allerstärksten tritt diese Gedankenverbindung bei Tertullian zu Tage, bei dem das Leiden Jesu am Kreuz nur der

1. Zum Ganzen vgl. Harnack Dogm. I⁸ S. 696 ff., für die stoischen Einflüsse Hagemann, Die römische Kirche S. 345 ff. Zu seinen Gründen kommt für mich hinzu die Analogie, die sich für Poseidonios in der Lehre von der Seele zeigen läßt. Auch diese ist ihrem Wesen nach ἀπαθής, wird aber in der Relation zum leiblichen Organismus leidensfähig. Vgl. auch oben S. 5. Plotin hat eine ähnliche Lehre, schließt aber auch während des Zusammenseins mit dem Leibe die πάθη von der Seele aus (I, 1, 9 u. ö.)

Abschluß ist für all die *πάθη*, die der Logos in Gestalt von Zorn, Reue und sonstigen Affekten auf sich genommen hat. (Vgl. S. 27 f.). Er kann uns zugleich lehren, wie wichtig diese Denkweise auch für die Auffassung der Person Christi werden konnte. Nur in diesem Zusammenhang konnte es geschehn, daß er bei Christus nicht nur überhaupt die Affekte stark betonte sondern ihn zum zornigen Zeloten machte (Vgl. S. 26). Denn mit dieser Auffassung setzte er sich ebenso mit der populären Anschauung in Widerspruch, die in Christo den gütigen mitleidsvollen von Zorn freien Heiland sah¹, wie mit dem philosophischen Christentum eines Klemens, für den Christus der Seelenarzt war, der, gekommen, um die Menschen von den Affekten zu befreien, selbst natürlich über die Affekte erhaben sein mußte².

Die Tendenz zur Abschwächung der Affekte. Aber auch bei Klemens sind die Fäden ganz deutlich, die von dem Gedanken an das sittliche Ideal der *ἀπάθεια* zu der Auffassung körperlicher Leidensunfähigkeit hinüberführen. Im Zusammenhang mit der Affektenlehre hat dieser eine der Äußerungen getan, die am stärksten Hinneigung zum Doketismus bekunden. Denn die Überzeugung, daß es des Gnostikers Ideal sein muß, durch die Nachfolge Christi die volle *ἀπάθεια* zu erreichen, andererseits aber das Streben, das Vorbild Christi eben doch als unerreichbar hinzustellen, führt ihn Strom. VI, 71 S. 467 St. bei der Schilderung des Gnostikers zu der Behauptung, dieser sei nur noch den durch die Leiblichkeit bedingten *πάθη* unterworfen wie Hunger- und Durstgefühl, Jesus selbst aber sei *ἀπαξαπλῶς ἀπαθής, εἰς ὃν οὐδὲν παρῆσθεται πάθημα κινητικόν*. Bei ihm seien also selbst solche Gefühle unmöglich, *ἔφαγεν γὰρ οὐ διὰ τὸ σῶμα, δυνάμει συνεχόμενον ἁγία, ἀλλ' ὡς μὴ τοὺς συνόντας ἄλλως περὶ αὐτοῦ φρονεῖν ὑπεισεέλθοι*. Damit streift Klemens hart an den Doketismus, den er freilich im folgenden Satze bekämpft, und wenn er an einer anderen Stelle ausdrücklich darlegt, daß diese Erhaben-

1. z. B. Acta Johannis ed. Zahn, p. 240f.: *ὁ ἀγαθὸς ἡμῶν θεὸς ὁ εὐπλαγχνος ὁ ἐλεήμων ὁ ἄγιος . . . ὁ μὴ ὀργιζόμενος . . . θεὸς Ἰησοῦς*. Die Anschauung vom Wesen Christi ist hier natürlich ein Extrem, die Auffassung seines Charakters aber war sicher allgemein.

2. Vgl. den Anfang des Paedagogus und oben S. 29.

heit über körperliche Bedürfnisse nicht eine Eigentümlichkeit des Leibes, sondern eine Folge seiner sittlichen Größe gewesen sei (vgl. Strom VII, 7 p. 832 P. ὅς γε καὶ τὴν σάρκα τὴν ἐμπαθῆ φύσει γενομένην ἀναλαβὼν εἰς ἕξιν ἐπαθείας ἐπαίδευσεν)¹, so stellt er sich damit nahe zu Valentin, der auf dieselbe sittliche Energie, die ἐγκράτεια Jesu es zurückführt, daß Jesus zwar Nahrung zu sich genommen, aber die Vergänglichkeit so weit überwunden habe, daß ein Vergehen der aufgenommenen Nahrung bei ihm nicht stattfand.

Noch deutlicher ist die Anlehnung an die griechische Philosophie, wenn Ps. Justin de resurrectione 3. in Übernahme eines epikureischen Einteilungsprinzips von Jesu sagt, er habe nur die notwendigen leiblichen Begierden angenommen, die nicht notwendigen ferngehalten, und wenn er dabei dieselben Begierden aufzählt wie Epikur (τροφὴ ποτὸν ἔνδυμα — σινοισία)².

Die Anerkennung der Affekte. Mit dieser aus der griechischen Philosophie stammenden Tendenz, Jesus möglichst aller πάθη zu entkleiden, kreuzten sich die Gedanken, die aus den rein christlichen Reflexionen über die Heilsbedeutung seines Leidens hervorgingen. Denn schon früh sprachen sich beachtenswerte Stimmen dahin aus, daß Gott Mensch werden mußte, damit die Gläubigen durch einen μετασχηματισμός in einen seligen Zustand der Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit hinübergeführt, vergottet würden³, daß Christus nach einem gezielten Ausdruck des dritten Jahrhunderts »durch sein Leiden ein Leiden dem Leiden, durch seinen Tod ein Tod des Todes geworden sei« (Methodius de resurr. III c. 23, 4 S. 281 Bw., ca. Porph. fr. 3 S. 347f., vgl. die andern von Bonwetsch zur ersten Stelle angeführten Stellen)⁴. Nun hatte schon Justin bei Schilderung des Zustandes, der den Nachfolgern Jesu beschieden ist, mit der ἀθανασία und ἀφθαρσία die ἀπάθεια unauflöslich verbunden und keinen Zweifel darüber gelassen, daß

1. Diese Stelle vermisste ich ungern bei Harnack Dogm. I³ p. 638 n 1, da sie das Verhältnis zu Valentin zeigt. Vgl. noch Dorner a. a. O. 457 ff.

2. Vgl. Epikur sent. rat. 29 ff. ep. III, p. 62, 8 ff. Us. fr. 456. Dieselbe Scheidung hat (ohne Bezug auf Jesus) der Gnostiker Isidor, vgl. Usener S. 357, 5.

3. Vgl. Harnack Dogm. II³ S. 44 n. 1.

4. Ähnlich spielt mit dem Ausdruck πάθος schon Klemens Strom. IV, 42 S. 267, 22 St.

er damit die Freiheit von allen menschlichen Schwächen, insbesondere die von Affekten meine¹, und Hippolytos stellt den wahren Christen in Aussicht: *ἔξεις ἀθάνατον τὸ σῶμα καὶ ἄφθαρτον ἅμα ψυχῇ καὶ βασιλείαν οὐρανῶν ἀναλήψῃ* . . . ἔσῃ δὲ ὁμιλητῆς Θεοῦ καὶ συγκληρονόμος Χριστοῦ, οὐκ ἐπιθυμίαις ἢ πάθεσι καὶ νόσοις δουλούμενος· γέγονας γὰρ Θεός· ὅσα γὰρ ὑπέμεινας πάθῃ ἄνθρωπος ὢν, ταῦτα ἐδίδου ὅτι ἄνθρωπος εἰς, ὅσα δὲ παρακολουθεῖ Θεῷ, ταῦτα παρέχειν ἐπήγγελται Θεός, ὅτι ἐθεοποιήθης, ἄνθρωπος γεννηθείς (X, 34)².

Solche Anschauungen konnten nicht ohne Rückwirkung auf die Auffassung von der Person des Erlösers bleiben. Denn die *ἀπάθεια*, die er dem Menschen vermittelte, mußte ihm einmal selbst vor allem zukommen, nicht als Verdienst, sondern als Eigentümlichkeit seiner Natur. Andererseits erschien die Befreiung des Menschen von den *πάθῃ* nur dadurch möglich, daß der Sohn Gottes selbst alle menschlichen Schwächen, alle *πάθῃ* angenommen und überwunden hatte. Damit ergab sich, daß man das impassibilis patitur nicht mehr auf die eigentlichen Leiden beschränkte, sondern auch auf die Affekte bezog. Daher hebt Hippolytos, bevor er von der Vergottung des Menschen spricht, nicht nur ausdrücklich hervor, daß der Logos Leiden und Tod durchgemacht hat, sondern auch, daß er Hunger- und Durstgefühl und Ruhebedürfnis auf sich nahm³, und wenn sonst

1. Dial c. Tryph. 41 *ἀναστήσει ἡμᾶς ὁ Θεὸς διὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ καὶ ἀφ' αὐτοῦ καὶ ἀπαθείς καὶ ἀθανάτους ποιήσει*. Daß ihm dabei eine *ἀπάθεια* als Vorbedingung der Glückseligkeit im Sinne der Stoa vorschwebt, ergibt sich daraus, daß er sie als Lohn für die Nachfolger Christi in Aussicht stellt (Apol. II, 1. Tryph. 124), dann aber auch daraus, daß statt *ἀπάθεια* auch *ἀλυπία* eintritt. (Tryph. 69 extr. 45 extr. vgl. auch Apol. I, 10).

2. Vgl. noch Methodius de resurr. III, 16, 5 (S. 272 Bw.) *ὁ μετασχηματισμὸς ἡ εἰς τὸ ἀπαθὲς καὶ ἐνδοξὸν ἐστὶν ἀποκατάστασις· νῦν μὲν γὰρ σῶμα ἐπιθυμίας ἐστὶ καὶ ταπεινώσεως, τότε δὲ μετασχηματισθήσεται εἰς σῶμα ἀπαθὲς* (vgl. III, 5, 10 S. 258 und über Ps. 19, 1 S. 338).

3. X, 33. Freilich sagt dort Hippolytos von der Notwendigkeit der Menschwerdung Christi nur, daß das Gebot der Nachfolge Christi nur dann einen Sinn hatte, wenn der praeceptor institutiae selbst die Erfüllbarkeit des Gesetzes durch den Menschen gezeigt hatte (ähnlich Lact. IV, 24, 9ff.), und wenn er dabei sagt *ἵνα δὲ μὴ ἕτερος παρ' ἡμᾶς νομισθῇ, καὶ κάματον ὑπέμεινε*, so streift das an Klemens' Ansicht, daß Christus nur die doketische Auffassung seiner Person verhindern wollte. Vgl. auch die Akten des Lateranconcils von 649 (Ib. S. 270f. Bw.—A.).

oft gesagt wird, das Göttliche in Christo werde durch die Wunden, das Menschliche durch die Leiden erwiesen, erklärt Hippolytos, den Menschen in Christo erkenne man darin, *ὅτι πεινᾷ καὶ κοπιᾷ καὶ κάμνων διψᾷ καὶ δειλιᾷν φεύγει καὶ προσευχόμενος λυπείται . . καὶ ποτήριον πάθους παραιτεῖται* (zu Ps 27 Ib S. 146 Bw.—A)¹.

Die Beschränkung der Affekte auf die menschliche Natur Christi. So mußte dieser Gedankengang dazu führen, im Gegensatz zu den philosophischen Überzeugungen eines Klemens die Wirklichkeit der Affekte Christi zu betonen². Doch wurde um so schärfer hervorgehoben, daß man Göttliches und Menschliches in seiner Person scheiden und die Leiden auf den Menschen in ihm beschränken, das Göttliche dagegen als *ἀπαθές* ansehen müsse. Daraus erwuchs aber die Frage, wie denn die Vereinigung der Affekte mit dem leidensunfähigen Logos psychologisch zu denken, wie es möglich sei, von ihm auszusagen, daß er das Leiden durchgemacht habe. Aufmerksam ist auf diese Schwierigkeit schon Hippolytos geworden, wenn er hervorhebt, der Logos habe eine menschliche Seele angenommen (vgl. ca. Noetum 17 Seeberg Dogm. I² S. 345)³. Genauer ist darauf erst Origenes eingegangen und hat wie immer nicht ohne Geschick versucht der theologisch notwendig gewordenen Folgerung eine wissenschaftlich haltbare Formulierung zu geben⁴.

Origenes. Für ihn stand es ohne weiteres fest, daß der Logos selber von Affekten frei sein müsse. Anders der auf Erden wandelnde Christus, in dem sich der Logos mit einer menschlichen Seele und durch deren Vermittlung mit dem Leibe verbunden hat. Daß mit der Seele auch die menschlichen Af-

1. Vgl. Ib. S. 220, 21 (aus dem Kommentar zur Auferweckung des Lazarus): Aber er zeigte sich durchaus und wirklich als Mensch dadurch, daß er weinte. Vgl. auch Dorner S. 624.

2. Methodius nennt allerdings im Anschluß an Num. 19, 3 (S. 303 Bw.) Christi Fleisch »an Fesseln nicht gewöhnt, weil ohne Leidenschaft«.

3. Ebenso Tertullian de carne Chr. 11—13 (Seeberg 334), obwohl die Leidensfähigkeit für ihn auch ohnedies gegeben war. Dabei ist aber Christus doch *ex ea condicione qua deus est ἀπαθής*. (Dorner S. 591).

4. Vgl. Harnack Dogm. I³ S. 638 ff. Seeberg I² S. 422 ff. Dorner S. 677 ff.

fekte bei ihm gegeben sind, darüber lassen uns die Evangelien nicht im Zweifel. Denn sie erzählen, wie Jesus an Freud und Leid der Menschen teilnimmt, wie er sagt »meine Seele ist betrübt bis in den Tod«¹, wie er in Affekt gerät (*ἐταράχθη*) und wie ihn in Gethsemane Furcht und Bangen vor dem Tode bis zu der Bitte treibt, Gott möge den Leidenskelch an ihm vorübergehen lassen. Ausdrücklich sagt Jesus dabei von seiner Seele, daß sie betrübt sei, und deutet damit an, daß eben nur sie den Affekten unterworfen sei, während das Göttliche in ihm, das *πνεῦμα* von diesen völlig rein bleibt². — So vermag Origenes in bewußtem Gegensatz zu andern Christen, deren Frömmigkeit er durchaus rühmt³ — er denkt wohl an Klemens — Jesu Affekte durchaus anzuerkennen. Daneben aber sorgt er nicht bloß dafür, daß diese Anerkennung das Göttliche in ihm nicht gefährdet, sondern er hat sogar das exegetische Kunststück fertig gebracht, aus der Schrift zu zeigen, daß Jesu Affekte sich doch in einem wesentlichen Punkte von denen des Menschen unterscheiden. Indem er nämlich Matth 26³⁷ bei den Worten »er fing an zu zittern und zagen« alles Gewicht auf das »er fing an« legt, liest er in Anlehnung an eine Lehre der späteren Stoa⁴ heraus, daß Jesus wohl die Vorstadien der Affekte durchgemacht habe, nicht aber diese selbst⁵. Jedenfalls habe die

1. Ähnlich schon Irenaeus III, 32 vgl. Dorner S. 489.

2. Zu Ps 54⁴ (t. XII, p. 729) ca. Cels. II, 9. 23. vgl. IV, 14. Princ. IV, 31 Hom. 14. 15 in Jerem. (112, 9. 127, 11 Kl.) h. in Joh. 1, 30 (p. 35, 26 Pr.) und 2, 21 (p. 83, 17), h. 1. in Ez. 5 (t. XIII, p. 358) h. in Lev. VII, 2 (t. XII, p. 221). Über das *ἐταράχθη τῷ πνεύματι* Joh 13²¹ hilft er sich mit der Auslegung hinweg *ἐπεὶ ἡ ταραχὴ ἀπὸ τῆς ἐν πνεύματι γνώσεως γεγένηται . . . εἴρηται »ἐταράχθη τῷ πνεύματι«*, vgl. den Komm. zur Stelle, p. 456, 16 Pr.

3. H. 15 in Jerem. p. 127, 11 ff. Kl. sagt er, daß manche οὐ μόνον φιλοῦντες ἀλλὰ καὶ ἀγαπῶντες θεόν ein οἶμοι für Jesu unwürdig halten.

4. Seneca de ira II, 4, 1 vgl. Orig. selbst zu Ps. 4, 5 (XII, p. 560) und 38, 4 (p. 689). Nur aus Origenes wissen wir, daß für diese unwillkürlichen Reize, die dem Affekt vorhergehen, die Stoiker einen eigenen Terminus *προπάθεια* hatten.

5. Im Komm. zur Stelle (XIII, p. 902). Im Komm. zu Matth 20²⁹ (p. 727) begleitet er selbst den *ἔλεος* Jesu mit einem *ἢ οὕτως ὀνομάσω*. Der Auffassung von 26, 37 folgt Hieronymus.

innere Unruhe keine äußere sündliche Betätigung zur Folge gehabt¹.

So ungewungen sich die scharfe Scheidung zwischen der leidensfähigen Seele und dem apathischen Pneuma, die die Erscheinung des Logos in Christo rein darstellt, aus Origenes' ganzer Auffassung von desssen Person entwickelt, so scheint es doch, daß er sich dabei an ein Vorbild, die Lehre der Valentinianer gehalten hat². Diese hatten ein besonderes Interesse daran, in dem Mischwesen, als das sie den auf Erden wandelnden Jesus auffaßten, die verschiedenen Bestandteile scharf zu sondern, und haben dabei genau festzustellen gesucht, was an ihm leidensfähig wäre, was nicht. Es leidet nämlich nur der psychische Christus und was aus der *οἰκονομία* stammt, der pneumatische und der Soter bleiben *ἀπαθείς*³. Auch sie dachten dabei zunächst an die Leiden am Kreuz⁴. Aber schon die Bedeutung, die für sie die Affekte in der Kosmologie hatten, könnten uns zu der Annahme führen, daß sie diese auch bei dem Problem der Leidensfähigkeit des Erlösers nicht unberücksichtigt ließen. Tatsächlich bestand für sie ein ganz bestimmter Zusammenhang zwischen dem Leben Jesu und den Affekten des letzten Äon, die nach ihrer Lehre zur Genesis der Welt geführt hatten. Denn Jesus sollte die *πάθη* der Achamoth in typischer Nachbildung den Menschen gezeigt haben⁵. Daher haben sie außer der Sehnsucht und dem Zweifel auch Trauer und Furcht bei Jesu wiedergefunden und zum Belege grade die Stellen herangezogen, die wir bei Origenes und Hippolytos immer wieder angeführt finden, das *περίλυτός ἐστιν ἡ ψυχὴ μου ἕως θανάτου* und die Bitte um Vorübergang des Kelches. Daraus dürfen wir doch wohl den Schluß auf einen direkten

1. Zu Ps 612 (XII, p. 740) 54, 4 (p. 729) Matth 118 (XVII col. 289).

2. Wenn Irenaeus V, 1, 1 sagt *τῷ ἰδίῳ αἵματι λυτρωσαμένου ἡμᾶς τοῦ κυρίου καὶ δόντος τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ψυχῶν καὶ τὴν σάρκα τὴν ἑαυτοῦ ἀντὶ τῶν ἡμετέρων σαρκῶν* (vgl. I. Klem. ad Cor 496 Harnack Dogm. II³ S. 300), so liegt nur eine unbefangene Benutzung von Stellen wie Joh 1011 vor, keine durchgeführte Theorie.

3. Iren. I, 7, 2.

4. Der Soter verläßt Jesus, bevor dieser zu Pilatus geführt wird.

5. Damit verträgt sich die *ἐγκράτεια*, durch die Valentin Jesus die Schwächen des Fleisches überwinden läßt (vgl. S. 61), denn diese ist die Herrschaft über tatsächlich vorhandene Triebe.

Zusammenhang ziehen, zumal dies ja nur ein neuer Beleg für den Einfluß ist, den die katholischen Väter, insbesondre Origenes von Valentin erfahren haben¹. Natürlich darf man darüber den großen Unterschied nicht übersehen, der zwischen Origenes und dem Gnostiker besteht. Denn während dessen Absehen gerade darauf geht, die verschiedenen Elemente in Christo möglichst scharf zu sondern, ist es bei Origenes die Einheitlichkeit der Person Christi, die er in der Vereinigung von Göttlichem und Menschlichem zu wahren sucht².

Viertes Kapitel.

Die Affekte Christi in den Streitigkeiten des vierten Jahrhunderts.

Mit seiner Auffassung der Affekte bei Christo hat Origenes nicht den Erfolg gehabt wie mit der Lehre von der ἀπάθεια Gottes. Dazu hing sie viel zu sehr mit der Logosphilosophie zusammen. Außerdem war dort das Problem schon viel behandelt und dabei ziemlich einfach, und seine Lösung lag griechischer Denkweise nahe. Hier spielten all die komplizierten Fragen hinein, die sich an die Person Christi knüpften und die erst allmählich scharf präzisiert wurden. Daß Christus Göttliches und Menschliches in sich vereinigt habe, das wußten alle. Aber ob das Göttliche in ihm identisch gewesen sei mit dem Wesen der Gottheit, wie es von dem Menschlichen abzugrenzen, wie die Vereinigung mit diesem zu denken sei — das alles waren Schwierigkeiten, die erst allmählich empfunden wurden und erst nach langwierigen Kämpfen beseitigt oder verdeckt werden konnten. Dabei mußte auch die Frage nach den Affekten Christi unter neuen Gesichtspunkten wieder aufgenommen werden.

Die ἀπάθεια Gottvaters. In einem Punkte aber spürt man auch bei den christologischen Streitigkeiten der Folgezeit deutlich Origenes' Einfluß. Die ἀπάθεια Gottvaters ist nie mehr

1. Zum Ganzen vgl. Iren. I, 8, 2. Bei Hippol. VI, 36 wird Jesus als Nachbildung des himmlischen Soter aufgefaßt, sofern jener διαρθρώσατο τὰ πάθη τῆς ἕξω σοφίας, dieser die der Menschen.

2. Vgl. c. Cels. III, 41 τὸ δὲ θνητὸν αὐτοῦ σῶμα καὶ τὴν ἀνθρώπινην ἐν αὐτῷ ψυχὴν τὴν πρὸς ἑαυτὸν οὐ μόνον κοινωνεῖ ἀλλὰ καὶ ἐνώσει τὰ μέγιστα φαιεν προσειληφέναι κτλ. — Auch von der Lehre der zwei Naturen in Christo macht er nur sparsamen Gebrauch, vgl. Harnack Dogm. I S. 641.

in Zweifel gezogen worden¹. Ja, sie gilt als die Grundlage, auf der die Parteien in gleicher Weise fußen. »Ist Gott ein apathisches Pneuma? Ja oder Nein?« mit dieser Frage eröffnet bei Ps. Athan. disp. contra Arium 30 (28 col. 477) der Athanasianer die Erörterung, und nachdem der Arianer sie glatt bejaht hat, kann der Austausch der Meinungen erfolgen.

Die ἀπαθὴς γέννησις. Darum brauchte man sie auch nicht mehr zu beweisen, wohl aber konnte man sie als wertvolle Waffe im Kampfe benützen. Namentlich haben die Arianer immer wieder betont, daß eine Zeugung Christi schon darum undenkbar sei, weil sie auf Seiten des Vaters ein πάθος in sich schließen würde². Die Gegner hatten freilich in der Logoslehre ein bequemes Mittel, um diesen Angriff abzuwehren und darzutun, daß keinesfalls ein Analogon menschlicher Zeugung vorliegt³. Sie sagten wohl auch, daß das γεννᾶσθαι überhaupt nur ein menschlich verständlicher Ausdruck für Anteilnahme am

1. Paulus von Samosata sagt allerdings nach Leontius (Routh III² S. 312) οὔτε δὲ τῶν ἀνθρωπίνων προηγουμένως παθῶν ἀμέτοχος ἦν ὁ φορέσας καὶ ἐνδυσάμενος τὸ ἀνθρώπινον θεὸς οὔτε τῶν θείων προηγουμένως ἔργων ἄμοιρον τὸ ἀνθρώπινον, ἐν ᾧ ἦν καὶ δι' οὗ ταῦτα ἐποίει. Damit kann er aber nur gemeint haben, die göttliche Kraft sei durch das Einwohnen im Menschen so eng mit ihm verbunden, daß eine Teilnahme an den Leiden auch von dem φύσει ἀπαθὴς gesagt werden könne.

2. Sehr oft, z. B. b. Epiph. ancor. 46. »ναί«, φησὶν ὁ κενόδοξος φιλονεικῶν, »εἰ μὴ γὰρ αὐτὸν εἴπῃς κτίσμα, τῷ πατρὶ πάθος περιτίθῃς· πᾶς γὰρ γεννῶν πάθη περιβέβληται« vgl. haer 69, 26. 36. Aetius ib. 76, 10, 16.

3. Typisch ist Athan. in der 1. Rede gegen die Arianer 28 (26, p. 341): ἀνθρωποι μὲν γὰρ παθητικῶς γεννῶσι, θεοὶ τὴν ἔχοντες τὴν φύσιν . . . ἐπὶ δὲ θεοῦ τοῦτο λέγειν οὐκ ἔστιν· οὐ γὰρ ἐκ μερῶν συγκείμενός ἐστιν ἀλλὰ καὶ ἀπαθὴς ὢν καὶ ἀπλοῦς ἀπαθῶς καὶ ἀμερστῶς τοῦ υἱοῦ πατὴρ ἐστιν . . . ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ θεοῦ υἱός ἐστιν αὐτοῦ καὶ ὁ υἱὸς λόγος ἐστὶ τοῦ πατρὸς καὶ σοφία κτλ., wo das Zurückgreifen auf das einfache, unteilbare Wesen am letzten Ende aus Plato Tim. 35aff. stammt. Vgl. noch 16 (26 p. 331) or. 2, 34 (p. 396) de decr. Nicaenae synodi 11 (25 p. 171), den Anfang von de trin. et spiritu sancto (p. 773), Meletius bei Epiph. haer. 73, 31 extr. ἱκανὸν δὲ ἐστὶ καὶ τὸ τῆς σοφίας ὄνομα πᾶσαν ἐννοίαν πάθους ἀποκλείσαι, Epiphanius haer. 69, 26 πνεῦμα ὢν ἀπαθὴς καὶ γεννῶν πνεῦμα ἀπαθῶς, θεὸς ὢν ἀπαθὴς θεὸν ἀληθινὸν γεννήσας ἀπαθῶς cf. 76, 10, 14, Gregor Naz. or. 20, 8. 23, 9 u. oft die Kappadokier. Am lehrreichsten ist die Polemik, die Gregor v. Nyssa im 4. Buche gegen Eunomius führt, vgl. außer dem Anfang bes. 45

Sein Gottes sei¹. Aber welche Wichtigkeit man der Sache beilegt, zeigt sich darin, daß in den Bekenntnisformeln sehr häufig das *γεννημένος ἀπαθῶς* sich findet², und als die Homoeusianer im Synodalschreiben von Ancyra ihren Standpunkt darlegten, daß Christus Sohn, nicht Geschöpf sei, gaben sie sich vor allem Mühe die Bedenken zu zerstreuen, die durch diesen Einwand der Arianer hervorgerufen wurden³. Natürlich verfehlte man auch nicht

col. 640. 660. An einer anderen Stelle läßt er sogar einen heidnischen Offizier dem Märtyrer Theodoros die spöttische Frage vorlegen: *ἔστι γὰρ υἱός, ὃ Θεόδωρε, τῷ σῷ Θεῷ καὶ γεννᾷ ἐκεῖνος ὡς ἄνθρωπος ἐμπαθῶς*; worauf Theodor erwidert *ἐμπαθῶς μὲν ὁ ἐμὸς Θεὸς οὐκ ἐγέννησεν, ἀλλὰ καὶ υἱὸν ὁμολογῶ καὶ θεοπροπῇ λέγω τὴν γέννησιν*. Darauf spielt er die Göttermutter Kybele aus. (46, col. 741). — Wenn Dionysios v. Alexandria (bei Routh III², p. 394) ausführt: *ἀπόρροια γὰρ τοῦ λόγος καὶ ὡς ἐπ' ἀνθρώπῳ εἶπεν, ἀπὸ καρδίας διὰ στόματος ἐφοχεται* u. s. w., so ist das rein stoisch, vgl. Diogen. Babyl. fr. 29 (III, p. 215 Arnim.). Dasselbe wird natürlich vom Hervorgehen des Geistes gesagt.

1. Gregor Nyss. ca. Eunomium VIII (45 col. 781 ff.) stellt die Zeugung ganz auf eine Stufe mit den Anthropomorphismen des A. T., mit Auge, Ohr und Gliedern Gottes. Sie bezeichnet nur *τὸ ἐξ αὐτοῦ τε καὶ μετ' αὐτοῦ νοεῖσθαι*. Die Schrift zeige uns die rechte Auffassung durch den Ausdruck *ἀπαύγασμα* Hebr. 1, 3. Dieses Bild, das auch den Neuplatonikern geläufig ist, kehrt natürlich sehr oft wieder.

2. Vgl. den 6. (arianischen) Synodalbeschuß v. J. 351 (Athen. de synodis 27, 25, t. 26, p. 594), die Vermittlungssymbole, so die 4. sirmische Formel v. J. 359 (ib. 8, t. 26, p. 576), ferner die Formel v. Seleucia desselben Jahres (ib. 29, p. 596 = Epiph. haer. 73, 25). Auch in der 2. sirmischen Formel wird die *ἀπάθεια* des Vaters ausdrücklich bekannt. Vgl. noch die folg. Anm.

3. Epiph. haer. 73, 2—11, vgl. bes. 3. 4. 6. 11. Bemerkenswert ist dabei, wie sie auf die Ansichten der Arianer eingehen. Diese spielten für ihre Lehre stets Prov. 8, 22 aus: *ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ*. Unser Schreiben zeigt nun weitläufig, daß die Schrift diesen Ausdruck absichtlich gebraucht habe, um uns vor falscher Auffassung des v. 25 angewandten *γεννᾷ* zu behüten. Denn wie bei dem Worte *κτίειν*, sobald wir das Materielle wegdenken, die *ἀπάθεια* des *κτίων* von selbst gesetzt ist, sehen wir, daß auch bei einer Übertragung des *γεννᾶν* auf das Unkörperliche von keinem *πάθος* die Rede sein kann (3. 11, ebenso Basilus v. Ancyra 73, 20 und Meletius ib. 31, auch z. B. Isidor Pelus. ep. 3, 31). Sonst pflegten die Orthodoxen den Arianern grade damit zu begegnen, daß auch ein *κτίειν* beim Menschen mit Müdigkeit, also einem *πάθος* verbunden sei (Epiph. haer. 76, 11, p. 953 f. 69, 26 Basilus rat. syll. 22, t. 30, p. 687 Nyss. c. Eunom. IV, t. 45, col. 640 Gregor Naz. or, 20, 9. 23, 10 u. ö.). Doch gibt das Schreiben zu, daß eine

jeden zu verdammen, der ein πάθος bei der Zeugung des Sohnes behaupten würde¹. Das war in diesem Falle ziemlich unschädlich, denn Vertreter einer solchen Lehre existierten nicht.

Die verschiedene Auffassung der Person Christi. Aber grade von dieser Grundlage aus mußten in der Auffassung der Person Christi die Ansichten um so mehr auseinandergehen², als allgemein anerkannt war, daß eine ἀπαθὴς, φύσις auch ἄτρεπτος und ἀναλλοίωτος sein müsse³. Sind diese Attribute Christus beizulegen oder nicht? Das war die Frage, bei der die Geister sich scheiden mußten. Wer wie Lukian und Arius die Existenz einer wesensgleichen Persönlichkeit neben Gottvater für unverträglich mit dem Monotheismus hielt, mußte die Frage, soweit es sich um das ursprüngliche Wesen Christi handelte, entschieden verneinen⁴, während sie ebenso bestimmt von denen bejaht wurde, Klarstellung der ἀπαθὴς γέννησις nicht möglich sei, und bescheidet sich sie für ein Mysterium zu erklären.

1. Vgl. den ersten Beschluß S. 68 Anm. 2.

2. Übrigens war das Problem der ἀπαθὴς γέννησις auch den Griechen nicht unbekannt. Plutarch Quaest. Symp. 717f. erwähnt die Sage, daß Platon ein Sohn Apollons sei. Dagegen wendet ein Gesprächsteilnehmer ein: τοῦ γὰρ θεοῦ δέδια μὴ δόξη τῷ ἀφθάρτῳ μάχεσθαι τὸ γεννῶν οὐχ ἥτιον ἢ τὸ γεννώμενον· μεταβολὴ γάρ τις καὶ αὐτὴ καὶ πάθος, hebt aber diesen Einwand selbst durch den Hinweis auf den παῖρα τοῦ κόσμου auf.

3. Z. B. Ps. Athan. ca. Apol. I, 11 (26, p. 743) u. ö. Daß die πάθη τροπαὶ καὶ ἀλλοιώσεις τοῦ ἡγεμονικοῦ seien, war Lehre Chrysipps z. B. fr. eth. 459, ferner Plotins Polemik III, 6, 1. 3, Aristokles b. Euseb. pr. ev. XIV, 21, 5. Natürlich sind τροπή τρεπίος die weiteren Begriffe. — Vgl. noch z. B. Ps. Aristoteles π. κόσμου 392a, 31 μετὰ δὲ τὴν αἰθέριον καὶ θείαν φύσιν, ἦντινα τεταγμένην ἀποφαίνομεν ἔτι δὲ ἄτρεπτον καὶ ἀνετεροῦτον καὶ ἀπαθῆ, συνεχὴς ἐστὶν ἢ δι' ὅλων παθητὴ τε καὶ τρεπτὴ καὶ τὸ σύμπαν εἰπεῖν, φθαρτὴ τε καὶ ἐπίκληρος. Aus der ἀπάθεια folgt natürlich auch für den Christen die ἀφθαρσία, doch hielt man sie nicht mehr für die notwendige Vorbedingung für diese, da die Unvergänglichkeit auch als Geschenk Gottes dem παθητόν zuteil werden konnte. Zum Ganzen vgl. Method. de resurr. I, 36, 4, p. 128 Bonw.).

4. Vgl. schon Lukian b. Epiphan. ancor. 33, über die Arianer Alexander de Arian. Pgr. 18 col. 573. Nach Arius wird Christus τρεπίης ὢν φύσεως erst durch die eigene sittliche Kraft in allmählichem Fortschritt (προκοπή) ἰδίῳ θελήματι ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος, vgl. den Brief an Eusebius (Epiph. haer. 69, 6), an Alexander (ib. 7) und Harnack Dogm. II³ S. 195f., der wohl richtig erschließt, daß spätere Arianer jene Attribute Christo als Geschenk des Vaters beileigten.

die von der Wesensgleichheit oder Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater ausgingen¹. Wenn also für die Arianer am letzten Ende es das Ziel sein mußte, die Leidenfähigkeit der Natur des Logos als solche zu erweisen, so ergab es sich doch praktisch von selbst, daß sie bei dem fleischgewordenen Logos die Affekte tatsächlich aufzuzeigen und sie dem Logos selber zuzuschreiben suchten. In weiterem Sinne faßte man dabei als *πάθος* das ganze Erdendasein auf². Allein das körperliche Leiden kam nicht in Frage, da über die Menschlichkeit des Leibes Einigkeit herrschte. Um so mehr Aufmerksamkeit widmete man den seelischen Leiden, den Affekten, zu denen man wie Hippolytos die einfachen sinnlichen Gefühle wie Hunger und Durst rechnete. Folgerichtigerweise faßten Lukian und die Arianer diese als *πάθη* des Logos selber auf und lehrten darum, nur der Leib Christi sei menschlich gewesen, eine menschliche Seele habe er nicht gehabt, vielmehr habe deren Stelle der Logos vertreten, und dieser erweise sich grade durch die Affekte als leidendfähig und nicht mit dem Vater wesensgleich³. Umgekehrt war es die

1. Athen. or. 1. ca. Arian. 36 (26, p. 347) sagt zunächst mit platonisch-aristotelischer Formulierung: *ὁ πατὴρ ἀτρέπτος καὶ ἀναλλοίωτος καὶ αἰεὶ* (κατὰ ταῦτα cf. or. 4, 12) *καὶ ὡσαύτως ἔχει* und dehnt das dann auf den Sohn aus. Vgl. ep. 2 ad. Serap. 3 (ib. 547) ep. ad. Jov. 3 (p. 624), vgl. Epiph. haer. 77, 32 *τῆς θεότητος μὴ παθούσης διὰ τὸ ἀτρέπτον καὶ ἀπαθὲς καὶ ὁμοούσιον τῷ πατρὶ*, u. oft. In der pseudoathan. Schrift g. Apol. II, 2. 12 (26, p. 751 u. 757) wird ausdrücklich erklärt, daß das Dogma von der Homousie die Annahme der *ἀπάθεια* Christi nach sich ziehe. Ähnlich Epiph. anaceph. 135b = haer I, p. 47c.

2. Eunomius b. Nyss. ca. Eunom. V. Pgr. 45. col. 696, cf. ib. VI, col. 721ff., or. catech. 16. Der Nyssener selber beschränkt den Begriff auf die sündigen Triebe und erklärt, daß Geburt und Wachstum eher die Bezeichnung *ἔργα* verdienen.

3. Epiph. anc. 33. *Λουκιανὸς γὰρ καὶ πάντες Λουκιανισταὶ ἀρνοῦνται τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ψυχὴν εἰληφέναι, σάρκα δὲ μόνον φασὶν ἐσχηκέναι, ἵνα δῇθεν προσάψωσι τῷ θεῷ λόγῳ ἀνθρώπινον πάθος, διψᾶν καὶ πείναν καὶ κάματον καὶ κλαυθμὸν καὶ λύπην καὶ ταραχὴν κτλ.* vgl. haer. 69, 19 Greg. Naz. ep. 101 (37, p. 87) Eustathios Pgr. 18 col. 689 sagt geradezu: *διὰ τί δὲ περὶ πολλοῦ ποιοῦνται δεικνύναι τὸν Χριστὸν ἄψυχον ἀνείληφέναι σῶμα, γεώδεις πλάττοντες ἀπάτας; ἵνα . . . τὰς τῶν παθῶν ἀλλοιώσεις τῷ θεῷ περιάψαντες πνεύματι ῥάδως ἀναπέσωσιν αὐτοὺς* (sc. die Verführten), *ὡς οὐκ ἔστι τὸ τρεπτόν ἐκ τῆς ἀτρέπτου φύσεως γεννηθέν*, ferner das Symbol des Eudoxius bei Harnack II³ S. 306 *οὔτε γὰρ ψυχὴν ἀνθρώπινην ἀνείληψεν κτλ.*

Aufgabe der Gegner nachzuweisen, daß die Affekte Jesu den Logos nichts angingen. Daß diese aber nicht sofort den psychologischen Kernpunkt des Streites ins Auge faßten, werden wir noch sehen.

Die Methode des Kampfes. Die Methode, deren sich die Arianer bei dem Kampfe bedienten, erinnert in vielen Stücken an Markion. Wie dieser bei dem Demiurgen so zeigten sie bei Jesu aus der Schrift selbst menschliche Schwächen auf und trugen alle Stellen zusammen, wo bei diesem vom Schlaf, Müdigkeit, Hunger und Durst, von Affekten, Trauer und Todesfurcht die Rede war¹. Indem sie dann auf Stellen, wie Jes 40²⁸ ὁ θεὸς οὐ πεινάσει οὐδὲ κοπιάσει oder Ps 121⁴ οὐ νυστάξει οὐδὲ ύπνώσει ὁ φυλάσσων τὸν Ἰσραήλ hinwiesen, wollten sie die Verschiedenheit Jesu von Gottvater nachweisen². Daß die entgegenstehenden Stellen des A. T. im Sinne des Origenes umzudeuten seien, war dabei stillschweigende Voraussetzung. Sie knüpften aber auch unmittelbar an den Streit mit Markion an. Dieser hatte auch auf die Fragen Gottes wie »Adam, wo bist du?« hingewiesen und gefolgert, daß dem Demiurgen Allwissenheit abzusprechen sei. Zu den Gegengründen, die von kirchlicher Seite geltend gemacht wurden, gehörte der, daß auch von Christus solche Fragen berichtet würden z. B.: »wo habt ihr ihn hingelegt?« Joh 11¹⁸ (vgl. Mk 5³⁰. 6³⁸ Matth 16¹³)³. Diese Stellen griff Arius auf, um Christi Wissen als menschlich beschränkt zu erweisen⁴. Und wenn sich nun die Anschauungen über das A. T. schon soweit geklärt hatten, daß die Athanasianer ihrerseits auf die

1. Die Stellen für die Affekte sind dabei dieselben, die schon Origenes verwertet, Joh 12²⁷, Matth 26³⁹, Joh 13²¹ (b. Athan. or. 3 ca. Arian. 26, t. 26, p. 456 und 54, p. 478, Epiph. 69, 48). Vgl. auch die Stellen, die unten bei Hilarius angeführt sind.

2. Epiph. haer. 69, 17 und ancor. 31.

3. Dial. d. Adamantius, p. 36, 13 ff. v. d. S.—B. Epiphan. anc. 108, Daneben suchte man natürlich zu zeigen, daß keine wirkliche Frage vorläge z. B. Epiphan. anc. 38.

4. Vgl. Epiph. ancor. 38. Greg. Nyss. ca. Apol. 45 col. 1176. Sehr ausführlich geht auf die Frage nach Jesu Wissen im Anschluß an Mk 13³² Ambrosius de fide V, 16, 19 ein. Er beginnt: *Primum veteres non habent codices graeci, quia »nec filius« scit, sed non mirum si et hoc falsarunt, qui scripturas interpolare divinas*, behandelt dann aber doch die Worte als echt.

Fragen Gottvaters hinweisen konnten¹, so behauptete Arius, daß diese Fragen doch wirkliche Schwächen bedeuteten, aber nicht Gottvater sondern dem Logos angehörten².

Während so das Verfahren der Arianer an das Markions erinnert, unterschied sich die Verteidigung der Orthodoxen von der im Markionitischen Streite in einem wesentlichen Punkte. Sie hatten es nämlich bei Jesu nicht nötig, die Affekte durch Auslegung zu beseitigen. In einem Falle soll allerdings der Versuch gemacht worden sein, das von Markion in großem Maßstabe angewendete Verfahren zu beobachten und eine unbequeme Stelle im Lukasevangelium als Interpolation zu tilgen³. Sonst geht aber das Streben der Orthodoxen gar nicht darauf, die Affekte Jesu in Abrede zu stellen. Sie erklären nur, daß

1. Athan. or. 3. ca. Arian. 50 (26, p. 475). In der Rede über die Auferweckung des Lazarus erwähnt Ephräm die Frage: »wo habt ihr ihn hingelegt?« und fügt hinzu: »darüber wird nun auch gegrübelt, versteht sich, von verwegenen Forschern« und nachher sagt er, daß viele auch über die Fragen Gottvaters reden, will sich aber selbst auf solche Klügeleien nicht einlassen (V, S. 221 f. Zing.). Vgl. Nilus ep. 2, 292, Chrysost. de Christi precibus I init. (48, col. 780), hom. 19. zur Gen. (53, col. 160).

2. Epiph. ancor 39. *φασὶν αὐτοῦ τοῦ υἱοῦ εἶναι ταύτας τὰς φωνὰς τὰς ἐν τῇ παλαιᾷ.*

3. Epiph. ancor. 31 bemerkt zu Lukas 22:44: *ἀλλὰ καὶ »ἐκλαυσε« καίτοι ἐν τῷ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγελίῳ ἐν τοῖς ἀδιορθώτοις ἀντιγράφοις καὶ κέχρηται τῇ μαρτυρίᾳ ὁ ἅγιος Εἰρηναῖος ἐν τῷ κατὰ αἰρέσεων (1, 17) πρὸς τοὺς δοκῆσαι τὸν Χριστὸν πεφηνέναι λέγοντας, ὁρθόδοξοι δὲ ἀγέλαντο τὸ ῥῆθ' ἐν φοβηθέντες καὶ μὴ νοήσαντες αὐτοῦ τὸ τέλος καὶ τὸ ἰσχυρότατον »καὶ γεγόμενος κτλ.« (folgt v. 44. 3)* Wenn Epiphanius hier von *ἐκλαυσε* spricht, so ist das wohl bloße Flüchtigkeit. Es handelt sich um v. 44. 3, die in vielen Exemplaren fehlten, während sie z. B. schon von Justin und Hippolytos gelesen wurden (vgl. Tischendorf zur Stelle). Wahrscheinlich benützte man das Fehlen der Verse in einem Teile der Überlieferung zur Athetese. Die dogmatischen Bedenken allein würden wohl doch nicht bei dieser einen Stelle ausschlaggebend gewesen sein. Freilich zeigt auch S. 71 Anm. 4, daß man an die Möglichkeit einer Textänderung aus dogmatischen Gründen glaubte. — Arius hat die Stelle nach Epiph. haer. 69, 19 u. 61 verwertet. Dionys. Alex. hat zur allegorischen Deutung gegriffen. Spätere Stellen, in denen teils die Tilgung, teils die Einschwärzung der Stelle durch Häretiker behauptet wird, führt Tischendorf an.

mit diesen keine Sünde verbunden gewesen sei¹, da seine Teilnahme an den Affekten nicht auf sündiger Neigung, sondern auf seiner *γίλανθρωπία* beruhe². Sie verzichteten auch ausdrücklich darauf, wie Valentin und Klemens eine Unterdrückung der sinnlichen Gefühle durch Jesu sittliche Energie anzunehmen³. Vielmehr haben sie alle Kraft darauf konzentriert nachzuweisen, daß die Affekte nur dem Menschen in Christo angehören, während die Gottheit gänzlich leidensunfähig bleibe⁴. Besonders gern benutzten sie als Argument den Glauben an die Vergottung. Daß die *ἀπαθής φύσις* das Leiden überwunden hatte, war die Bürgschaft für die *ἀπάθεια* des Menschen. Wie früher folgerte man aber auch, daß das Leiden ein wirkliches sein müsse und daß es von der Gottheit selbst irgendwie getragen worden sei⁵.

1. Z. B. die Homöusianer im Synodalschreiben von Ancyra Epiph. 73, 8. 9. Über die Kappadokier vgl. S. — Nur bei Eusebius finde ich die Anschauung ausgesprochen, daß die Affekte auch bei Jesu auf eine Einwirkung der bösen Geister zurückzuführen seien, die speziell die Dämonen dieser Affekte darstellen (vgl. Dem. ev. X, 2, 11 ff., wo er mit Bezug auf Matth 26, 38, Joh 12, 27, sowie Ps 55, 3 annimmt, Jesus spreche hier von der Wirksamkeit der Geister der Trauer und Todesfurcht). Daß dieser Anschauung die Späteren nicht gefolgt sind, ist wohl kein Zufall, vielmehr liegt eine bewußte Ablehnung vor, da beim Menschen diese Beeinflussung durch die bösen Geister ganz allgemein angenommen wurde.

2. So oft Greg. Nyss., bes. or. catech. 16, ca. Eunom. VI col. 721 ff.

3. Epiph. 77, 17 οὐ γὰρ πεινῶν ὑπέμεινεν ὡς φιλοσοφικῶς καθ' ἡμᾶς ἐγκρατεύμενος (bei der Versuchung).

4. Aus der Unzahl von Stellen, wo das *παθὼν κατὰ σάρκα* — *ἀπαθής κατὰ τὴν θεότητα* oder eine ähnliche Formulierung vorkommt, hebe ich nur hervor, daß bei Sokrates I, 8 (67, p. 22) Konstantin erklärt, das *ὁμοούσιος* sei nicht etwa *κατὰ τὰ τῶν σωμάτων πάθη* gemeint. Denn es sei unmöglich *τὴν ἀσώματον φύσιν σωματικόν τι πάθος ὑφίστασθαι*. Am schärfsten drückt sich Epiphanius aus, wenn er haer. I, p. 48 extr. sagt (= anaceph. 136c): *ἐν δὲ τῷ εἰκοστῷ ἔτει Ἡρώδου τοῦ τετραρχοῦ καλουμένου γίνεταί τὸ σωτήριον πάθος καὶ ἡ ἀπάθεια γενοῖς τε θανάτου ἄχρι σταυροῦ, πάσχοντος ἐν ἀληθείᾳ ἀπαθοῦς δὲ μένοντος ἐν θεότητι*. Auch dabei wird natürlich nicht nur an das Leiden am Kreuz gedacht, vgl. Gregor Nyss. ca. Eunom. V Pgr. 45, col. 705: *οὔτε ζωοποιεῖ τὸν Λάζαρον ᾧ ἀνθρωπίνῃ φύσει οὔτε δακρύει τὸν κείμενον ἢ ἀπαθὲς ἔξουσία*.

5. Vgl. den 2. Dialog über die Trinität 23 (28 col. 1192), wo der Orthodoxe sagt: *παθητὴν λέγων τὴν τοῦ υἱοῦ οὐσίαν μὴ προσδοκῆσης παρ' αὐτοῦ τὴν ἀπάθειαν κληρονομήσαι· εἰ γὰρ μέτοχοι αὐτῆς γεγόναμεν, ἀπα-*

Noch Eusebius richtet allerdings sein Hauptaugenmerk auf den Nachweis, daß der ἀπαθὴς λόγος bei der Berührung mit den πάθῃ des Fleisches so wenig von seiner Reinheit einbüße wie etwa der Sonnenstrahl, der den Schmutz der Straße trifft¹. Allmählich aber betonte man mehr, daß das Leiden von dem θεὸς ἐνανθρωπήσας ausgesagt werden könne, freilich nur insofern als das leidende Fleisch das von ihm angenommene Fleisch sei, vgl. bes. Athan. or. 3 ca. Arian. 26 ff. (26 p. 456 ff.), der sich namentlich auf Jes 53⁴ und 1. Petr 4¹ beruft und c. 34 (p. 463) erklärt: *γινωσκέτω, ὡς τὴν φύσιν αὐτὸς ὁ λόγος ἀπαθὴς ἐστὶ καὶ ὁμῶς δι' ἣν ἐνεδύσατο σάρκα λέγεται περὶ αὐτοῦ ταῦτα, ἐπειδὴ τῆς μὲν σαρκὸς ἴδια ταῦτα, τοῦ δὲ σωτῆρος ἴδιον αὐτὸ τὸ σῶμα. καὶ αὐτὸς μὲν ἀπαθὴς τὴν φύσιν ὡς ἐστὶ διαμένει μὴ βλαπτόμενος ἀπὸ τούτων* (den menschlichen Schwächen wie Hunger, Durst, aber auch Furcht), *ἀλλὰ μᾶλλον ἐξαφανίζων καὶ ἀπολλύων αὐτά· οἱ δὲ ἄνθρωποι ὡς εἰς τὸν ἀπαθῆ μεταβάλλοντων αὐτῶν τῶν παθῶν καὶ ἀπειλημμένων ἀπαθεῖς καὶ ἐλεύθεροι τούτων λοιπὸν καὶ αὐτοὶ εἰς τοὺς αἰῶνας γίνονται*².

Das Fehlen des psychologischen Gesichtspunktes bei Athanasius. Wenn man diese Polemik des Athanasius gegen Arius betrachtet, fällt eins vor allem auf. Das ist die geringe Beachtung, die er der psychologischen Seite der Frage schenkt. Arius' ganze Beweisführung basierte doch auf dem Satze, daß der Logos nur die σὰρξ, den Leib angenommen habe, nicht

θεὸς διαμένομεν· ἀπαθὴς ἄρα ἐστὶν ἢ παρέχουσα ἄλλοις τὴν ἀπάθειαν, vgl. Athan. or. 3. ca. Ar. 34 (26, p. 463) 58 (p. 481) Alexander de Arianis Pgr. 18, col. 595. 606 u. ö. — Als Zeichen für die wahre Menschwerdung führt Epiphanius dabei unendlich oft die Affekte an, fügt dann aber nach alter Sitte hinzu, Christus habe sie nur angenommen, um die Doketen zu widerlegen (ancor. 37, haer. I, p. 49 c, 77, 25 ff. u. ö.).

1. Ein anderer Vergleich ist der mit dem Spieler und seinem Instrument. Vgl. dem. ev. IV, 13 VII, 1, 25 ff. Laus Const. 14, 4 (p. 242, 9 ff. H.), ferner Dial. des Adamantius, p. 190, 20 ff. v. d. S.—B.: Wenn schon auf Erden ein Diamant vom Feuer nicht angegriffen werden kann, πῶς οὐχὶ μᾶλλον ὁ τοῦ θεοῦ λόγος ἀπαθoὺς καὶ ἀτρέπτου φύσεως ὧν ἔμεινεν ἀπαθὴς τὰ πάθῃ ἀνάλισκων.

2. »Wie der Blutfleck am Kleide vom Träger ausgesagt werden kann, so die Leiden des Fleisches von der Gottheit« Epiph. ancor. 93 (ἐλογίσθη αὐτῷ τὸ πάθος τῆς σαρκὸς εἰς θεότητα, μηδὲν αὐτῆς παθούσης u. s. w., ein Gedanke, den Epiphanius immer wiederholt, z. B. haer. 77, 33 und 69, 24, wo natürlich zu lesen ist <μή> πασχούσης τῆς θεότητος).

aber die menschliche Seele und daß deshalb alle psychischen Vorgänge ihm selbst zuzuschreiben seien. Demgegenüber mußte doch gezeigt werden, daß wir notwendig eine menschliche Seele bei Christo anzunehmen haben, daß etwa die aus den Bedürfnissen des menschlichen Leibes hervorgehenden Begehungen und Gefühle einer menschlichen Seele angehören müssen. Statt dessen begnügt sich Athanasius z. B. or. 3. ca. Arian. 55ff. (p. 479ff.) damit zu sagen: *Θεὸς ὢν ἀπαθὴς σάρκα παθητὴν ἔλαβεν . . . εἴτε τοίνυν ἔλλαυσε καὶ ἐταράχθη, οὐκ ἦν ὁ λόγος, ἢ λόγος ἐστίν, ὁ κλαίων καὶ ταραπτόμενος ἀλλὰ τῆς σαρκὸς ἦν ἴδιον τοῦτο κτλ.* Es seien *πάθη* des Fleisches, die Christus angenommen habe, um unser Fleisch von den *πάθη* zu befreien¹. Scheinbar beweist er ja damit im Gegensatz zu Arius, daß die *σάρξ*, nicht der *λόγος* die Affekte habe. Aber tatsächlich kann von einer Widerlegung gar keine Rede sein, denn Athanasius meint mit dem Ausdruck *σάρξ* etwas ganz anderes als sein Gegner. Er versteht darunter das Menschliche, den Menschen überhaupt², und die Frage, ob Christus eine menschliche Seele gehabt habe, berührt er garnicht. Man kann hier zweifeln, ob er aus Mangel an psychologischem Interesse den Kernpunkt der Streitfrage verfehlt oder ob er ihn absichtlich verschoben hat. Für die zweite Möglichkeit spricht nicht nur, daß Athanasius doch sonst sich mit Untersuchungen über das Wesen der Seele wenigstens etwas beschäftigt hat (ca. gentes 31ff.), sondern auch daß die Frage nach Jesu menschlicher Seele wie von Origenes und Hippolytos so von Lukian und Arius so stark in den Vordergrund gerückt war³, daß ein zufälliges Übersehen nicht wohl denkbar erscheint. Eher ließe sich die absichtliche Ignorierung der Frage erklären. Grade im Hinblick auf Origenes mochte Athanasius die Besorgnis hegen, eine scharfe Abgrenzung der psychischen Vorgänge bei Jesu könne zu einer Scheidung von Göttlichem und Menschlichem in seinem Seelenleben nötigen und damit die volle Menschlichkeit Jesu gefährden.

1. Ähnlich c. 34 (p. 462).

2. C. 57 (p. 480) setzt er ruhig ein: *τὸ μὲν γὰρ ταράττεσθαι τῆς ψυχῆς ἴδιον ἦν*. Was er ca. gentes 8 (Pgr. 25, p. 6) *τὰ τοῦ σώματος πάθη* nennt, heißt de incarn. verbi 50 (ib. p. 73) *τὰ ψυχικὰ πάθη*. — Zum Ganzen vergl. Dorner Entw. der Lehre von der Person Christi I. S. 956 n. 1 und Harnack Dogm. II³ S. 213.

3. Vgl. S. 634 und S. 70.

Eustathius von Antiochia. Ins Gewicht fällt noch, daß ein Gesinnungsgenosse des Athanasius, den er selbst als »Bekenner« sehr hoch schätzte (vgl. ap. de fuga 3 Pgr. 25, p. 254 und hist. Ar. 4 ib. 274) und dessen Schriften er wohl sicher kannte, die Polemik gegen Arius wirklich vom psychologischen Standpunkt aus geführt und den Streitpunkt ganz klar herausgehoben hat. Das ist Eustathius von Antiochia, der schon in Nicaea zu den schärfsten Gegnern der Arianer gehörte und gestützt auf gründliche philosophische Bildung (Hieron. ep. 70, 5) wie auf methodische Exegese der Schrift den Kampf mit leidenschaftlichem Temperament aufnahm¹. Wie zielbewußt er dabei vorging, zeigt sich darin, daß er einer Schrift, in der er diese Polemik vortrug, den Titel *περὶ ψυχῆς [καὶ] κατὰ Ἀρειανῶν* gegeben hat². Hier genügte es ihm nicht, aus der Schrift zu erweisen, daß der göttliche unfäßbare Logos sich auf Erden mit einem Menschen vereint haben müsse³ und dabei doch *ἀπαθής* geblieben sei — *resaniunt et bacchantur et furiunt et insaniunt et suis mentibus excesserunt* (ἐξεστῆκασι) *qui deo verbo passionem applicari praesumunt* (col. 694) — er zeigte auch wirklich, daß die Schwächen Jesu, auf die Arius hinwies, aus dem Leibe stammen, also seiner menschlichen Natur angehören⁴, daß die Seele Jesu der menschlichen ganz wesensgleich gewesen sein müsse⁵, vor allem, daß ein Leib ohne Seele nichts spezifisch Menschliches sei⁶, und daß deshalb keine Nötigung vorliege, die Affekte statt dem Menschen dem Logos zuzuweisen. *Si enim in Christo, inquit, plenitudo*

1. Die Fragmente Pgr. 18. Die Schrift de engastrimytho contra Origenem ediert von Jahn (T. U. II, 4).

2. So lautet der Titel bei Eustratius, vgl. col. 689 (καὶ ist wohl zu streichen). Theodoret citiert kürzer *περὶ ψυχῆς* (Pgr. 83 dial. I, p. 56 II, p. 134 III, p. 233). 3. Vgl. col. 691—4.

4. *Κοινὸν σώματος καὶ ψυχῆς ὕπνος* col. 689.

5. Aus den Worten »heute wirst du mit mir im Paradiese sein«, folgert E., daß *ἡ ψυχὴ τοῦ Χριστοῦ . . . τὴν ὁμογενῆ τοῦ ἀνθρώπου ψυχὴν εἰς τὸν παράδεισον εἰσήγαγεν* col. 689 (~ de engastr. S. 55, 25) vgl. col. 685 (zu Ps 15) *λογικὴ ἄρα καὶ ταῖς ψυχαῖς τῶν ἀνθρώπων ὁμοούσιος, ὥσπερ καὶ ἡ σὰρξ ὁμοούσιος τῇ τῶν ἀνθρώπων σαρκὶ τυγχάνει*. Nach der ersten Stelle begleitet die Seele den Logos auch nach dem Tode.

6. Vgl. außer der im Text folgenden Stelle de eng. 29, 16 *ὁ γὰρ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος ἡρμοσμένος οὗτός ἐστι Σαμουήλ, ὁ ἄνθρωπος ὁ πρᾶσιν ἔχων ἐξ ἀμφοῖν ἀνάλογον*.

divinitatis inhabitat (Kol 29), aliud vero inhabitatur. Si vero naturaliter differunt ab alterutris, neque mortis passionem neque cibi appetitionem neque desiderium poculorum, non somnum non tristitiam non fatigationem non lacrimarum effusiones non aliam quamlibet mutationem plenitudini divinitatis coexistere fas est, cum sit inconvertibilis per naturam. Homini vero haec applicanda sunt proprie, qui ex anima constat et corpore: congruit enim ex ipsis humanis et innoxiiis motibus demonstrare, quia non phantastice et putative sed ipsa veritate totum hominem indutus est deus perfecte assumens (Pgr. 18, col. 694 = Gelasius de duabus naturis, p. 424 und 429).

Vergleicht man diese Polemik mit der des Athanasius, so kann kein Zweifel sein, wo die größere Klarheit und Schärfe ist¹. Es scheint aber, daß der später so gefeierte Eustathius zunächst mit seinen Werken keinen großen Erfolg gehabt hat². Jedenfalls hat es noch eine Zeitlang gedauert, bis ein anderer unabhängig von ihm die psychologische Seite bei der Beurteilung der Person Christi wieder ins Auge faßte.

Apolinarius. Es war ein Mann, bei dem schon das Altertum ebenso wie bei Eustathius die hellenische Bildung rühmte, Apolinarius von Laodicea³. Auch er gehört ursprünglich zu den strammen Anhängern des Athanasius und hat stets am *ὁμοούσιος* festgehalten. Aber darüber verkannte er die Schwierigkeiten nicht, die diese Lehre in der Christologie mit sich brachte. Wenn der Logos in Christo als *ὁμοούσιος ἀπαθής* war und die

1. Leider können wir die Zeit nicht bestimmen, in der Eustathius sein Werk veröffentlicht hat. Jedenfalls muß es vor dem apolinaristischen Streit geschehen sein, da davon noch keine Spur vorhanden ist.

2. Am ehesten muß man aber doch bei Athanasius annehmen, daß er sie kennen lernte.

3. Warum man einem Laodicener, den selbst Hieronymus, wie es scheint, Apolinarius genannt hat (Zahn Forschungen V, S. 102, Anm. 4), durchaus eine lateinische Namensform aufzwingen will, verstehe ich nicht, noch weniger, warum in Lietzmanns Zitaten »sein Held *Ἀπολλινάριος* heißt, obwohl die Handschriften stets nur ein *λ* bieten«. (S. IX). Was berechtigt uns denn, von der für unsern Apolinarius, wie es scheint, allgemein, sonst z. B. sicher bei Eusebius handschriftlich bezeugten, durch die Inschriften als gebräuchlich erwiesenen und durch die Tendenz der Namensbildung gerechtfertigten (vgl. Zahn S. 106) Form abzugehen, die auch Zahn vorzieht? (Ich selbst habe Zeitschr. f. wiss. Theol. XLVII S. 113, den Tatbestand nicht genügend gewürdigt).

Leiden ganz auf die Seite der Menschen fielen, konnte da noch von einer Überwindung des Leidens gesprochen werden? *ἄνθρωπον θάνατος οὐ καταργεῖ τὸν θάνατον* (fr. 95). Ließ sich dabei noch behaupten, daß der Logos Fleisch geworden sei¹? Daß in diesem *σὰρξ ἐγένετο* eine Wandlung der *ἄτρεπτος φύσις* gemeint sei, war nicht denkbar, es konnte sich nur um eine Annahme menschlicher Elemente handeln². Aber hatte sich der Logos wirklich, wie die Orthodoxen mehr oder minder bewußt annahmen³, mit einem vollen Menschen verbunden, der als solcher auch eignen Willen hatte? Aber dann war die Sündlosigkeit Jesu nicht aufrechtzuerhalten. Und vor allem *ἀδύνατον δύο νοερά καὶ θελητικὰ ἐν τῷ <αὐτῷ>*⁴ *ἅμα κατοικεῖν, ἵνα μὴ τὸ ἕτερον κατὰ τοῦ ἑτέρου ἀντιστρατεύηται διὰ τῆς οἰκειᾶς θελήσεως καὶ ἐνεργείας* fr. 2. S. 204, 11. Eine solche Verbindung zweier willensbegabter Wesen ist ein Unding, ein nicht lebensfähiges Mischwesen sogut wie der *τραγέλαφος*⁵. Nein, Jesus muß — hier näherte Apolinarius sich Arius — ein einheitliches Wesen, muß als derselbe zugleich Gott zugleich Mensch sein. Aber wie ist das denkbar? Nun, dieselbe Schwierigkeit war in der Philosophie auch empfunden worden. Auch beim gewöhnlichen Menschen lag nach der Lehre des Neuplatonismus eine Verbindung von etwas Unkörperlichem, Leidensunfähigem mit dem leidensfähigen Körper vor. Und hier hatte man sich längst daran gewöhnt, daß aus beiden ein einheitliches Wesen, ein *σύνθετον* oder *συναμφότερον*, der Mensch, hervorgehe, und fest stand auch, daß alle *πάθη* diesem Menschen zufielen, während die Seele durchaus *ἀπαθής* bleibe⁶. Betrachtete man nach

1. Joh 114 ist die Stelle, auf die er immerwährend zurückgreift.

2. Cf. fr. 121—123 Lietzmann. — Zum Folgenden vgl. Voisin L'Apollinarisme Löwen 1901 S. 272—305.

3. Vgl. Athanasius' Auffassung der *σὰρξ*, Eustathius, der ganz bewußt den vollen Menschen annimmt, ebenso Epiphanius, die Kappadokier u. a.

4. Die Ergänzung scheint nicht bloß aus sprachlichen Gründen nötig, sondern auch weil gesagt werden mußte, daß 2 Wesen nicht zur selben Zeit am selben Orte sein können. 5. Vgl. fr. 81. 150f. u. ö.

6. Vgl. bes. Plotin I, 1. III, 6, ferner die Diskussionen bei Ps. Plutarch *πότερον ψυχῆς ἢ σώματος ἐπιθυμία καὶ λύπη* VII, 1 ff. Bern. Den Ausdruck *σύνθετος* haben Apol. und seine Anhänger fr. 111. 178. 180, S. 286, 22. 293, 8, *τὸ συνάμφότερον* fr. 147. 154, vgl. S. 299, 1. 300, 9.

Analogie dieser Anschauung Christi Person¹ und betonte die enge Vereinigung, die *ἑνωσις*² von Göttlichem und Menschlichem in ihm, dann konnte man ihn *παθητός* und *ἀπαθής*, Gott und Mensch nennen, wie auch der Mensch *ἀπαθὴς κατὰ τὴν ψυχὴν, παθητός κατὰ τὸ σῶμα* war. Aber dann war allerdings die Folgerung zu ziehen, daß es nicht ein voller Mensch war, mit dem der Logos sich einte. Sonst waren es eben *δύο φύσεις*, die nicht ein einheitliches Lebewesen ergeben konnten³.

So weit war sich Apolinarius seiner Sache ganz sicher. Zweifel konnten dagegen über die Abgrenzung des Göttlichen und Menschlichen entstehen, und hier hat er tatsächlich in seinen Ansichten geschwankt⁴. Natürlich ging auch er von der Gegenüberstellung *λόγος-σάρξ* aus, und daß dabei dem *λόγος* nicht nur die Betätigung des *νοῦς* sondern vor allem auch der Wille zufallen müßte, war ihm selbstverständlich. Fraglich blieb das Gebiet der niederen seelischen Vorgänge, auch der Affekte. Zuerst hat hier Apolinarius ausdrücklich bestritten, daß Jesus eine menschliche Seele angenommen habe⁵. Im Gegensatz zu Arius nahm er aber an, daß alle Affekte auf Seiten der *σάρξ* gehören und aus dieser stammen⁶. Es scheint dabei nicht, daß

1. Die Analogie mit Leib und Seele hat Apol. sehr oft, vgl. de unione 5, S. 187, 9 *ὅπερ καὶ ἐπὶ τοῦ κοινοῦ ἀνθρώπου ἐκ δύο μερῶν ἀτελῶν γίνεται* vgl. fr. 123. 134. 135 u. ö. Vgl. auch Voisin S. 280.

2. Dieser Ausdruck schon bei Origenes, vgl. S. 66 Anm. 2.

3. Fr. 81 u. ö. — Daß Ap. sich an neuplatonische Lehren angeschlossen hat, scheint mir sicher. Natürlich braucht aber nicht etwa unmittelbare Anlehnung an einen einzelnen Platoniker vorzuliegen. Wohl nach dem Vorbilde des Apolinarius hat Nemesius c. 3 ganz ähnliche Gedanken vorgetragen, die noch mehr an den Neuplatonismus gemahnen.

4. Vgl. Voisin S. 276. 7 und 285. 6.

5. Fr. 2 (aus *περὶ ἐνώσεως*) nach den vorhin im Text angeführten Worten, in denen er die Unvereinbarkeit zweier *θελητικά* behauptet: *οὐκοῦν οὐ ψυχῆς ἀνθρωπίνης ἐπελάβετο ὁ λόγος ἀλλὰ μόνου σπέρματος Ἀβραάμ· τὸν γὰρ τοῦ σώματος Ἰησοῦ ναὸν προδιέγραψεν ὁ ἄψυχος καὶ ἄνους καὶ ἀθελὴς τοῦ Σολομῶντος ναός*.

6. In dem Bekenntnis S. 263, 10: *ἀνάθεμα οὖν ὁ μὴ λέγων ἐκ τῆς Μαρίας τὴν σάρκα . . . ἀλλὰ καὶ ὁ λέγων τὴν θεότητα παθητὴν καὶ ἐξ αὐτῆς τὰ πάθη τὰ ψυχικά*, vgl. κ. μ. π. 3, S. 168, 19. 20, wo *οἱ τῆς θεότητος διυστιῶντες τὸ προκόπτον καὶ πάσχον σῶμα* verworfen werden.

er Arius eine *σάρξ ἄψυχος* gegenüber gestellt hat¹. Vielmehr mag er etwa ähnlich wie Plotin angenommen haben, daß von dem Logos bei seiner Verbindung mit dem Leibe Kräfte ausgehen, die den Leib beseelen und dort zu seelischen Vorgängen führen, die mit dem wahren Wesen des Logos nichts zu tun haben². Später hat er diese Anschauung aufgegeben. Rufin berichtet darüber h. eccl. II, 20. *Iactatione ingenii mali fortis haeresim ex contentione generavit, asserens solum corpus non etiam animam a domino in dispensatione susceptam. In quo cum evidentibus evangelii testimoniis urgeretur, quibus ipse dominus et salvator habere se animam profitetur et ponere eam quando vult et iterum assumere eam, quam[que] turbatam et tristem dicit esse usque ad mortem — vertit se post et ne ex toto verti vel vinci videretur, ait eum quidem habuisse animam sed non ex ea parte, quae rationabilis est, sed ex ea solum quae vivificat corpus.* Dieser Bericht ist im ganzen durchaus zuverlässig, und auch die Stellen der Schrift, die im Kampfe ins Feld geführt wurden, sind wohl richtig angegeben³. Nur ist eine Stelle vergessen, die Apolinarius besonders wichtig war, I. Thess 5²³⁴. Denn aus dieser hatte er sich schon vorher überzeugt, daß beim Menschen drei Bestandteile zu scheiden seien, *πνεῦμα*, *ψυχή* und *σῶμα* und daß dieselben Funktionen auch bei Jesu vorhanden gewesen sein müßten. Während er aber zuerst angenommen hatte, das göttliche *πνεῦμα* habe die Stelle der *ψυχή* mit versehen⁵, gab er nunmehr zu, daß Jesus neben dem menschlichen Leibe auch eine menschliche Seele angenommen habe und nur

3
1. Das würde man ja am liebsten wegen des Gegensatzes zu Arius annehmen, und später hat er ausdrücklich erklärt: *οὐκ ἄψυχος ἡ σάρξ· σπαρατεύεσθαι γὰρ κατὰ τοῦ πνεύματος εἴρηται* fr. 22, aber das ist in der Schrift, die schon die Existenz einer menschlichen Seele bei Jesu annimmt. In dem vorher angeführten fr. 2, das doch wohl sicher früher niedergeschrieben ist (vgl. Lietzmann, S. 138), wird der Leib ausdrücklich *ἄψυχος* genannt, und das möchte man doch dann als Standpunkt der ganzen früheren Periode ansehen.

2. Über Plotin vgl. Zeller III, 2, S. 635. Apolinarius wird auch hier die *ἔρωσις* verwertet haben.

3. Es sind dieselben, die auch sonst in der Polemik stets wiederkehren, Joh 10¹⁸ z. B. bei Eustathius Pg. 18, col. 681.

4. Vgl. p. 227, 5 L.

5. Vgl. fr. 2 vor. Seite Anm. 5.

das πνεῦμα der göttliche Bestandteil gewesen sei¹. Damit kam

1. Diese Theorie ist besonders in der ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου entwickelt, die Gregor v. Nyssa in einer besonderen Schrift widerlegt hat (fr. 13—107), vgl. bes. 89: εἰ οὖν ἐκ τριῶν ὁ ἄνθρωπος, ἄνθρωπος δὲ καὶ ὁ κύριος, ἐκ τριῶν πάντως ἐστὶ καὶ ὁ κύριος, πνεύματος καὶ ψυχῆς καὶ σώματος. Er folgert dann, daß Jesus weder alle 3 Bestandteile menschlich, noch einen vierten göttlichen gehabt haben könne (90. 1). Also sei die Gottheit bei ihm τὸ τριτημόριον, ψυχῆς τε καὶ σώματος κατὰ τὸ ἀνθρώπινον περὶ αὐτὸν ὄντων, τοῦ δὲ μὴ ὄντος ἀλλὰ τὸν ἐκείνου τόπον τοῦ θεοῦ λόγου ἀναπληροῦντος fr. 165. Mit diesen Worten korrigiert er ausdrücklich fr. 2: ἀναπληροῦσης τῆς θείας ἐνεργείας τὸν τῆς ψυχῆς τόπον καὶ τοῦ ἀνθρώπινου νοός. Die Wandlung seiner Ansichten ist also zweifellos, und ebenso kann man es als sicher ansehen, daß die »trichotomische« Periode die spätere war. Doch möchte ich nicht ohne weiteres mit Lietzmann S. 138 fr. 2 als Übergangsperiode bezeichnen. Denn das Göttliche umfaßt dort nicht etwa einen göttlichen νοός und eine göttliche ψυχή, sondern übernimmt einheitlich die Funktionen von νοός und ψυχή, deren Scheidung beim Menschen Ap. stets anerkannt haben kann. — Andererseits ist zu beachten, daß auch die Dreiteilung bei Jesu sich für ihn in die Dichotomie σὰρξ-θεός auflöst; denn es war doch wohl dieselbe ἀπόδειξις (wie auch Lietzmann selbst annimmt), in der Ap. den Satz aussprach ἡ σὰρξ . . . συνετέθη πρὸς τὸ οὐράνιον ἡγεμονικόν . . . οὕτω γὰρ ἐν ζῶον ἐκ κινουμένου καὶ κινητικοῦ συνίστατο fr. 107. Dann muß man aber Bedenken tragen, auf Grund eines Satzes: πνεῦμα ἄρα θεῖόν ἐστιν ἡνωμένον σαρκὶ mit der Schrift der dichotomischen Periode zuzuweisen, wie es Lietzmann mit der Anakephalaiosis wegen These 16 tut (S. 145, ähnlich steht es mit de unione § 5. 6, wo der Gegensatz ψυχή-σῶμα nur dem κοινὸς ἄνθρωπος gilt). Das Wesentliche bleibt eben für Ap. der Gegensatz λόγος-σὰρξ, und der Unterschied ist nur, daß er später sich zu dem Zugeständnis entschloß, das sein Anhänger so ausdrückt: σάρκα δὲ λέγω τὴν μετὰ ψυχῆς ἀθροπλήν p. 301, 18 — Außer den schon behandelten Stellen vgl. noch fr. 22—5. 97 (trichotomisch, fr. 25 τὸ δὴ πνεῦμα τουτέστι τὸν νοῦν θεὸν ἔχων ὁ Χριστὸς μετὰ ψυχῆς καὶ σώματος), fr. 48. 69. 70 (νοὺς ἑνσαρκος), fr. 111. 2. Anac. 30. Sehr auffallend scheint auch der Gegensatz zwischen fr. 2: τὸν γὰρ τοῦ σώματος Ἰησοῦ νοὸν προδιέγραψεν ὁ ἄψυχος καὶ ἄνους καὶ ἀφελὴς τοῦ Σολομῶντος ναὸς und dem Brief an die nach Diocaesarea verbannten Bischöfe, p. 256, 7 διὸ καὶ οὐ σῶμα ἄψυχον οὐδὲ ἀνάσθητον οὐδὲ ἀνόητον εἶχεν ὁ σωτήρ, doch ist an der zweiten Stelle nur gemeint, daß vom Fleisch die Attribute des Logos ausgesagt werden können. Verschieden hat er das Gelüsten des Fleisches Röm 7²⁸ aufgefaßt, bald als Zeichen der Sonderexistenz der menschlichen Seele fr. 22, bald als Äußerung des beseelten Leibes, die aber dann jedenfalls nicht als besondrer Wille aufzufassen sei, fr. 2. Die zweite Auffassung hat eine Parallele an Plotin IV, 4, 21.

er auf den Standpunkt des Origenes zurück, unterschied sich aber von diesem dadurch, daß er die Seele nicht für präexistent hielt, sondern durch Zeugung aus den elterlichen Seelen ableitete (fr. 170). Das Göttliche in Jesu hat Apolinarius bald nach dem Wesen wie Paulus als *πνεῦμα* bezeichnet, bald mit Rücksicht auf die Funktion als *νοῦς*. Daraufhin hat Nemesius de nat. hom. p. 9 (fr. 169) ihn auch in diesem Punkte zum Nachfolger Plotins machen wollen. Aber hier ist nur im Sprachgebrauch die Übereinstimmung vorhanden. Denn Plotin verstand unter dem *νοῦς*, an dem die Seele teilhat, nur die intuitive Kraft, die zum unmittelbaren Schauen des Göttlichen befähigt¹, während Apolinarius seiner Grundanschauung nach ihn als das bestimmende Element im Menschen, als Träger des Willens fassen mußte. Damit war aber z. B. das diskursive Denken notwendig verbunden, und so kommt es, daß der *νοῦς* bei Apolinarius im ganzen auch die Funktionen übernehmen muß, die bei Plotin der *ψυχή* in ihrem wahren Wesen zufielen. Er wird für ihn zum *ἡγεμονικόν*, zum Zentralorgan², während die »Seele«, wie seine Gegner mit Recht betonen, für ihn nur untergeordnete Bedeutung hat und nur das animalische Leben mit seinen Trieben umfaßt³.

Mit voller Bestimmtheit hat Apolinarius immer wieder hervorgehoben, daß das göttliche *πνεῦμα* in Christo ἀπαθές seiner Natur nach ist und bleibt⁴. Ebenso bestimmt hat er aber seinem Grundgedanken gemäß sowohl den Arianismus verworfen,

1. Vgl. Zeller III² S. 633

2. Fr. 107. Der Ausdruck *ἡγεμονικόν* ist ursprünglich stoisch, dann aber von andern Philosophen übernommen. Plotin vermeidet für seine wahre *ψυχή* absichtlich die stoische Terminologie und sagt *ἡγεμονοῦν* oder *ἡγούμενον* (IV, 7, 6. 7. III, 1, 4. II, 3, 17. IV, 4, 40).

3. Fr. 22 ἀλλ' οὐκ ἄψυχος ἡ σὰρξ . . . ἐμψυχα δέ φαμεν καὶ τῶν ἀλόγων τὰ σώματα. Immerhin muß die menschliche Seele Jesu schon *λογική* gewesen sein, vgl. de fide et incarn. p. 197, 23 ἐμψυχος καὶ λογική σὰρξ. Der 4. Dial. über die Dreieinigkeit behauptet (7 Pgr. 28, p. 463), Ap. habe nur die αἰσθησις mit dem Leibe verbunden gedacht.

4. Vgl. fr. 163, ad Jov. S. 263, 9 wo das Anathema ausgesprochen wird, εἴ τις τραπείσαν τὴν θεότητα εἰς σάρκα ἢ συγχυθεῖσαν ἢ ἀλλοιωθεῖσαν ἢ παθητὴν τὴν τοῦ υἱοῦ θεότητα nennt, Anaceph. 30, wo aus dem Gegensatz des *νοῦς* gegen das gelüstende Fleisch seine ἀπάθεια gefolgert wird, ferner das Bekenntnis S. 263, 14 (oben S. 79 Anm. 4), Vitalis fr. 172 u. ö.

der Leiden überhaupt für unvereinbar mit der Gottheit halte¹, wie die kirchliche Ansicht, da für sie nur der Mensch in Christo gelitten habe². In seiner Lehre von der *ἔνωσις* glaubte er erst den Schlüssel gefunden zu haben, wie man ein wirkliches Leiden des fleischgewordenen Gottes behaupten und doch an der *ἀπάθεια* des Göttlichen festhalten könne. Das Leiden kommt eben nicht dem Fleisch als solchem zu, sondern dem *σύνθετον*, dem Subjekt, das zugleich Mensch und Gott genannt werden könne (p. 251, 15. 258, 19. 292, 20 u. ö.). Die Vereinigung von Leib und *πνεῦμα* ist dabei so innig, daß von dem einen Bestandteil gesagt werden kann, was eigentlich nur von dem andern gilt, und es ist berechtigt, von der *θεοτόκος*, von den Leiden des Gottes zu reden³. Andererseits bleiben die Eigentümlichkeiten beider vollkommen gewahrt⁴ und der Logos leidensunfähig, wenn er auch um unsertwillen die Stelle des *νοῦς* in Jesu übernahm⁵. Er ist eben kein menschliches *ἡγεμονικόν*, das durch Schwäche seines Wissens die Führerrolle über das Fleisch verlieren kann⁶.

1. Fr. 14 *παρὰ τοῖς ἀπίστοις καὶ ταῖς αἱρέσεσι προτεθρύλλεται τὸ μὴ δυνατόν εἶναι θεὸν ἄνθρωπον γενέσθαι καὶ πάθειν ὁμιλῆσαι.*

2. Fr. 95 u. ö. Anaceph. 29 *ἄνθρωπος θεῷ παραευχθεὶς . . . πᾶσων ὡς ἕτερος πᾶσχει.*

3. De fide et inc. 6 p. 198, 24, vgl. p. 264, 6 Gregor Naz ep. 202 u. ö. Sogar die Bite um Vorübergehen des Kelches spricht Gott, fr. 109 und 63 *οὐκ ἄνθρωπος τοῦ ἐκ γῆς εἶσιν αἱ περιπαθεῖς ἐκείναι φωναί, ἀλλὰ θεοῦ τοῦ καταβάντος ἐξ οὐρανοῦ.* Fr. 101 *ὁ σωτὴρ πέπονθε πείναν καὶ δάψαν καὶ κάματον καὶ ἀγωνίαν καὶ λύπην.*

4. Fr. 147 und 127: *τῶν συγκινημένων αἱ ποιότητες κεράννυνται καὶ οὐκ ἀπόλλυνται, ὥστε τινὰ καὶ δίσταται ἀπὸ τῶν συγκερασθέντων καθάπερ οἶνος ἀπὸ ὕδατος.* Dazu vgl. man die stoische Lehre Chrys. fr. phys. 471 über die *μίξεις* und *κράσεις*, die sich dadurch unterscheiden, daß die *κράσεις* auf Mischung von Feuchtem geht, während *μίξεις* z. B. auch die Vereinigung von Leib und Seele bezeichnet. Beiden gemeinsam ist, daß die wesentlichen Eigenschaften beider Bestandteile nicht untergehen. *ὅτι δ' ἐπὶ τοιούτων κράσεων διαμένουσιν αἱ ποιότητες τῶν συγκερασθέντων, πρόδηλον ἐκ τοῦ πολλᾶκις ἐξ ἐπιμηχανήσεως ἀποχωρίζεσθαι ταῦτα ἀπ' ἀλλήλων. ἐὰν γοῦν σπόγγον ἡλαιωμένον καθῇ τις εἰς οἶνον ὕδατι κεκραμένον, ἀποχωρίσει τὸ ὕδωρ τοῦ οἶνου.*

5. Bes. Anaceph. 30.

6. Fr. 76 . . *διὰ προσλήψεως σαρκός. ἡ φυσικὸν μὲν τὸ ἡγεμονεύεσθαι, ἔδειτο δὲ ἀτρέπτου νοῦ μὴ ὑποκρίνοντος αὐτῇ διὰ ἐπιστημοσύνης ἀσθένειαν.* Das letzte ist ganz stoisch gedacht. Vgl. auch x. μ. π.

Wenn er die Leiden auf sich nimmt, so tut er das nicht, weil er von der Natur dazu gezwungen war, sondern weil er aus freiem Willen Folge leistete — *πάσχει τὸ ἀπαράδεκτον πάθους, οὐκ ἀνάγκη φύσεως ἀβουλῆτου καθάπερ ἄνθρωπος, ἀλλ' ἀκολουθίᾳ φύσεως* (fr. 102).

Apolinarius' griechische Gegner. Es gehöre eine gute Portion Böswilligkeit dazu, wenn man diese Lehre dahin mißverstehen wollte: *ἅπας αὐτῷ τῆς λογογραφίας ὁ σκοπὸς πρὸς τοῦτο βλέπει τὸ θνητὴν τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τὴν θεότητα καὶ οὐχὶ τῷ ἀνθρωπίνῳ τὸ πάθος δεξασθαι ἀλλὰ τὴν ἀπαθῆ καὶ ἀναλλοίωτον φύσιν πρὸς πάθους μετουσίαν ἀλλοιωθῆναι* (Gregor Nyss. 45, col. 1132)¹, und namentlich das *ἀλλοιωθῆναι* ist bewußter Schwindel. Verständlicher ist, daß seine Gegner nachzuweisen suchten, seine Lehre führe entweder zum Doketismus², oder wenn er diesem ausweichen wolle, zur Aufgabe der Leidensunfähigkeit der Gottheit³. So behaupten die unter Athanasius' Namen gehenden Gegenschriften, Affekte wie Trauer und Furcht vor dem bevorstehenden Tode seien nur in einer vernünftigen, mit Voraussicht begabten Seele denkbar⁴. Also dürfe man sie nicht mit Apolinarius in eine *ψυχὴ* verlegen, die nur animalische Funktion habe. Vielmehr fielen sie dem *ἡγεμονικόν* zu, und Apolinarius müsse annehmen, daß der Logos sie nicht nur *κατὰ τὴν ἔνωσιν*, sondern seiner Natur nach leide, also nicht

4, p 178, 14 *νοῦς ἀήττητος ὢν τῶν ψυχικῶν καὶ σαρκικῶν παθημάτων, ana-ceph. 29 καὶ τοῖς πάθεσιν ὑποβαλλομένη κατὰ τὸ σαρκὶ προσῆκον ἰσχύει κατὰ τῶν παθῶν διὰ τὸ θεοῦ εἶναι σὰρξ.*

1. Vorsichtiger Basil. ep. 261, 3.

2. Nach fr. 127 kann Christus das Hungergefühl nach Belieben aufkommen lassen oder unterdrücken. Der achte von den 20 sermones contra diversas haereses 28, col. 1360 bekämpft daher den Satz *ἐπαθεν ὁ θεὸς ὡς ἡθέλησεν*. Den Vorwurf des Doketismus erhebt sonst bes. Gregor Nyss. z. B. ca. Apol. col. 1196, Gregor Naz. ep. 102. Freilich sagt der Nyssener selbst de beat. 4 (46, col. 1237): *ἀπόσιτος γὰρ τεσσαράκοντα ἡμερῶν διαμείνας ὕστερον ἐπέλασεν· ἔδωκε γὰρ ὅτε ἐβούλετο τῇ φύσει καιρὸν τὰ ἐαυτῆς ἐνεργῆσαι*. Ebenso Epiph. haer. 77, 17.

3. Ath. g. Apol. II 2, 12 (26, p. 751. 757).

4. Ib. I, 15 (p. 746), dial. 4 de sancta trinitate 2 (28, col. 1252) Epiph. haer. 77, 30 Greg. Naz. ep. 101 (37, p. 87), der ihm daraufhin Arianismus vorwirft.

φύσει ἀπαθής sei¹. Wolle Apolinarius diese Folgerung nicht mitmachen, so bliebe nur die Annahme übrig, daß Christus neben dem göttlichen Logos einen menschlichen νοῦς als Zentralorgan seines Seelenlebens gehabt habe, also voller Mensch gewesen sei².

Die psychologische Anschauung, die hier zu Grunde liegt, ist die ursprünglich stoische Überzeugung von der Einheitlichkeit des gesamten höheren Seelenlebens. Ähnlich gingen gelegentlich auch die Kappadokier vor, doch erkannte Gregor von Nyssa ganz wohl, daß vom Standpunkt der platonischen Psychologie sich die Polemik so nicht durchführen ließ. Denn wer neben dem νοῦς den θυμός und das ἐπιθυμητικόν als selbständige Vermögen anerkannte, der mußte die Möglichkeit der Affekte auch bei einem Wesen, dessen νοῦς göttlich war, zugestehen. Dafür bot ihm diese Psychologie ein andres Kampfmittel. Denn sie betrachtete die Vernunft als das spezifisch Menschliche der Seele, während θυμός und ἐπιθυμία auch beim Tiere vorkämen³. Daraufhin hielt er Apolinarius immer wieder entgegen, daß nach seiner Lehre der Logos überhaupt nichts spezifisch Menschliches angenommen habe⁴, und damit ließ sich denn leicht der alte Gedanke verbinden, nur durch Annahme des vollen Menschen sei die Bürgschaft für die Erlösung gegeben⁵.

Wie sehr man die Notwendigkeit empfand, Apolinarius auf das psychologische Gebiet zu folgen, zeigt auch Basilius

1. εἰ δὲ μὴ πιστεύετε, ὅτι παθητὸς ὁ Χριστὸς ἐπειδὴ ἄνθρωπος, ἀπαθὴς δὲ ἐπειδὴ θεός . . . ἀνάγκη ὑμᾶς ἢ τὴν οἰκονομίαν τοῦ πάθους . . . δόξαιεν λέγειν . . . ἢ τὴν θεότητα τοῦ λόγου παθητὴν νομίσαι κα. Apol. II, 12 (p. 757) 13, vgl. den 4. Dial. über die Dreieinigkeit 7 (28, p. 463) οὐδαμοῦ δὲ θεότης πάθος προσέται δίχα πάσχοντος σώματος οὐδὲ ταράχην καὶ λύπην ἐπιδείκνυται δίχα ψυχῆς λυπούμενης καὶ ταραττομένης.

2. Ähnlich Epiphanius haer. 77, 30.

3. So Poseidonios nach platonischem Vorbild de Hipp. et Plat. p. 457, 4 ff. 437 Ml., vgl. meine Ausführungen Fleck. Jahrb. Suppl. XXIV S. 619.

4. Ca. Apol. 45 col. 1144. 1137. 1169. 1181 f. 1188. 1201.

5. Gregor Naz. C. de vita sua (II, 1, 11) 626 ff., or. 40, 45, Augustin de fide et symbolis 8 u. ö. — Der Nyssener verwendet die Affektenlehre auch gegen Apolinarius' Annahme einer geheimnisvollen Präexistenz des λόγος ἐνσαρκος 45, col. 1149. 1157.

ep. 261, 3. Er scheidet hier zwischen *πάθη* des Fleisches (*τίμνεσθαι*), der *σὰρξ ἔμψυχος (πεινῆν)* und der *ψυχὴ σώματι κεχημένη*. In die letzte Klasse gehören Furcht, Trauer und andre Affekte. Unter diesen muß man aber scheiden zwischen solchen, die *ἐκ προαιρέσεως μοχθηρῶς* entstehen, und solchen, die naturgemäß sind. Christus könne sehr wohl auch bei einem menschlichen *νοῦς* sich von den sündhaften Affekten ferngehalten haben. Das Bedenken, das aus diesem Grunde Apolinarius gegen die volle Menschlichkeit Christi gehabt habe, sei also hinfällig.

Der Kampf mit Apolinarius ist es also gewesen, der die orthodoxen Kreise dazu führte, die Frage nach der Vereinigung von Gott und Mensch psychologisch zu betrachten¹. Sie gelangten natürlich zu dem Ergebnis, das schon vorher für sie feststand, daß der Logos sich mit einem vollen Menschen vereinigt habe, und wenn sie über die Art dieser Vereinigung nichts Näheres aussagen konnten, — nur Nemesis hat im 3. Kapitel seines Werkes vielleicht nach dem Vorbild des Apolinarius versucht, sich die *ἔνωσις* von Gott und Mensch nach der Analogie der Vereinigung von Leib und Seele klarzumachen — so trösteten sie sich damit, daß hier ein in Gottes Heilsplan gegebenes Mysterium vorliege². Daß dabei nur der Mensch Leiden und Affekte getragen habe, stand selbstverständlich fest³, und wenn wir bei den Kappadokiern alte, lange Zeit ängstlich gemiedene

1. Jetzt wird in derselben Weise auch gegen die Arianer vorgegangen. So sagt Gregor Nyss. ca. Eunom. II, col. 549 *ὁ λόγος σὰρξ γενόμενος ὄλην μετὰ τῆς σαρκὸς τὴν ἀνθρωπίνην ἀνέλαβε φύσιν· ὅθεν καὶ τὸ πεινῆν καὶ τὸ διψῆν καὶ τὸ δειλιάν καὶ τὸ φοβεῖσθαι . . . καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα γίνεσθαι ἐν αὐτῷ χώρῳ ἔσχεν· οὔτε γὰρ ἡ θεότης κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν τι τοιοῦτον ἀναδέχεται πάθος οὔτε καθ' ἑαυτὴν ἡ σὰρξ ἐν ἐκείνοις γίνεται μὴ ψυχῆς συνδιατιθεμένης τῷ σώματι*. Oft betont so auch Epiphanius die volle menschliche Seele Christi, am stärksten allerdings gegen Apolinarius' Anhänger Vitalis haer. 77, wo er gegen den Satz, ein menschlicher *νοῦς* setze Affekte voraus, auch Luk 22¹⁵ geltend macht.

2. Gregor Naz. 39, 13 u. ö.

3. Naz. or. 30, 16 *περὶ τὸ πάσχον τὰ τοιαῦτα τῶν ὀνομάτων* (sc. *ἀγωνία θρόμβοι* u. dgl.) *οὐ περὶ τὴν ἄτρεπτον φύσιν καὶ τοῦ πάσχειν ὑψηλοτέραν* vgl. or. 38, 15 = 45, 27 Nyss. adv. Apol. 45, col. 1133. 1176.

Formeln wie *θεός ἔπαθεν* mit Vorliebe angewendet finden¹, so sind das bewußte Paradoxien, die weder vom Gläubigen noch vom Feinde mißverstanden werden konnten, Wendungen, die grade zeigen, daß die *ἀπάθεια* des Göttlichen in Christo für diese Kreise über allen Zweifel erhaben war. Und es dauerte lange, bis man an solchen Formeln wieder Anstoß nahm.

Die Kappadokier. Die Kappadokier haben den vollen Menschen in Christo für die Kirchenlehre gerettet. Der Kampf mit Apolinarius hat sie dabei auch vor der Gefahr behütet, diesen Menschen doch wieder zu einem über alles Menschliche erhabenen Wesen zu machen. Denn ebensosehr wie das christologische Interesse sie veranlaßte, die Affekte bei ihm zu betonen, drängte das ethische sie dazu, menschliches Fühlen und menschliche Affekte von ihm abzustreifen. Sie mußten sich ja doch das Bild Christi nach dem ethischen Ideale, das ihnen vorschwebte, gestalten. Das war die mönchische Askese, die zum Ziel die völlige Unterdrückung aller irdischen Einflüsse, die Affektlosigkeit hatte (vgl. S. 111). Ohne die christologischen Streitigkeiten hätten sie deshalb leicht dahin kommen können, wie Klemens in Christo den stoischen Weisen mit seiner *ἀπάθεια* wiederzufinden. Nahe genug daran waren sie auch so. Gregor von Nyssa führt *de perfecta Christiani forma* aus (Pgr. 46, col. 277ff.), daß Christus als *ἀρχηγὸς τῆς ἀπαθείας* unser sittliches Vorbild sein müsse, er, bei dem die Gottheit den mit ihr verbundenen Menschen so beeinflußt hat, daß bei ihm keine Affekte vorkommen, die zur Sünde reizen können². Daher fordert Gregor uns auf *μιμῆσασθαι τοῦ μεσίτου τὸ ἀπαθές τε καὶ ἀναλλοιώτον* (col. 280), ja er hat es ausdrücklich unternommen, für den Menschen Christus die *ἀπάθεια* wenigstens dem Namen nach zu retten. Denn *οὐδὲν κατ' ἀλήθειαν πάθος ἐστὶν ὃ μὴ εἰς ἁμαρτίαν φέρει . . . μόνον γὰρ τὸ ἐξ ἐναντίου τῇ κατὰ τὴν ἀρετὴν ἀπαθείᾳ νοούμενον κυρίως προσαγορεύομεν πάθος* (ca.

1. Gregor Naz. Carm I, 2, 14, 91. II, 1, 13, 35 u. ö. In der dritten Osterpredigt sagt der Nyssener: *Χριστὸς τοίνυν ἀνέστη σήμερον, ὁ θεὸς ὁ ἀπαθὴς ὁ ἀθάνατος — καὶ μικρὸν ἐπίσχεις, ὁ ἐθνικός, παρὲς τὸν προπετὴ γέλωτα, μέχρις ἂν πάντων ἀκούσῃς — οὐ πρὸς ἀνάγκην παθῶν . . ἀλλ' εἰδὼς πάντων τῶν πραγμάτων τὸ τέλος* 46, col. 656. Es ist das nichts andres als *πάθη τοῦ ἀπαθοῦς* Naz. or. 5, 9. 30, 5.

2. Vgl. noch col. 284 *τὸ δὲ καθαρεῖον πάσης ἐμπαθοῦς διαθέσεως πρὸς τὸν ἀρχηγὸν τῆς ἀπαθείας βλέπει ὅς ἐστιν ὁ Χριστός*.

* Eunom. VI col. 721 cf. or. catech. 16). Er setzte sich damit bewußt in Gegensatz zum Sprachgebrauch¹, er ignorierte die philosophische Terminologie, die grade damals von Nemesius wieder dargestellt worden war, er gefährdete schließlich die Erlösungslehre — all das, um von Christus wenigstens dem Namen nach die ἀπάθεια aussagen zu können. So tief wurzelte dieses Ideal in den Herzen der philosophisch gebildeten Christen.

Die beiden anderen Kappadokier sind soweit nicht gegangen² und haben sich damit begnügt zu erklären, daß die Art, in der die Affekte bei Jesu auftraten, Sündhaftigkeit ausschloß³. Insofern konnten sie ihn natürlich auch als sittliches Vorbild hinstellen⁴ und dabei sogar den Zusammenhang mit der Philosophie wahren. Die stoische Apathie mußte dann freilich fallen. Aber aus den Trostschriften, die man damals eifrig studierte, wußte man, daß Krantor die Apathie als unnatürlich verworfen und dem Maßhalten im Affekte, der Metriopathie den Vorzug gegeben hatte. Wenn so Basilius ausführt, Christus wolle uns durch die Thränen am Grabe des Lazarus ein Vorbild sein τὸ μὲν ἀσυμπαθὲς ὡς θηριῶδες ἐκκλίνων τὸ δὲ φιλόλυπον καὶ πολύθρηνον ὡς ἀγεννὲς παραιτούμενος (de grat. act. 5 Pgr. 31, p. 29), so spürt man allerdings weniger den unmittelbaren Eindruck des Evangelienbildes als den von Krantors Leitsätzen⁵,

1. Er gibt a. a. O. zu, daß wir κατὰ συνήθειαν auch Hunger, Todesfurcht usw. πάθη nennen. (Vgl. auch or. cat. 9 und 15 τὸ κατὰ καλίαν πάθος).

2. Docketische Äußerungen finden sich auch bei ihnen, vgl. Bas. de grat. act. 5 (31, p. 29): Christus ißt nicht aus Hunger, sondern um uns ein Vorbild im Maßhalten zu geben. — Ep. 366 ist aber unecht, vgl. Berl. phil. Woch. 1907, Sp. 1285.

3. Basil. a. a. O. Nyss. 46, col. 277. Naz. or. 30, 5f. 37, 2. In den reg. fus. tractatae 17 sagt Basilius, Christus habe nur τὰ ἀναγκαῖα πάθη τῆς σαρκὸς καὶ ὅσα ἀρετῆς μαρτυρίαν φέρει angenommen, aber z. B. nie gelacht.

4. Vgl. vor. Anm. Hübsch weist Basil. const. monast. 31, p. 549 darauf hin, Christus habe als Kind armer Eltern schon früh das Arbeiten gelernt und sei auch darin ein Vorbild.

5. Vgl. Krantor bei Ps. Plut. cons. ad. Apoll., p. 102 d: die völlige Freiheit von Schmerz kommt bei Leib und Seele teuer zu stehen, τεθνηρωσθαι γὰρ εἰκὸς ἐκεί μὲν σῶμα ἐνταῦθα δὲ ψυχὴν. Daß Basilius' ganze Predigt über die Danksagung unter dem Einfluß der philosophischen Trostschriften steht, habe ich Zeitschr. f. wiss. Theol. XLVIII, S. 72 ff. gezeigt.

immerhin wird Basilius mit dieser Beurteilung Jesu Person eher gerecht, als es sonst oft gerade bei dieser Szene geschieht¹.

Johannes Chrysostomus. Wie sehr die Anschauungen der Kappadokier zum Besitzstand des orthodoxen Glaubens geworden sind, kann Chrysostomus zeigen. Bei ihm treten allerdings überhaupt die dogmatischen Erörterungen gegenüber der praktischen Exegese und der seelsorgerischen Tätigkeit zurück, und im ganzen begnügt er sich mit der alten Formel *παθητὸς μὲν σαρκὶ ἀπαθὴς δὲ θεότητι* (ad Caes. Pgr. 52, col. 757), wobei *πάθος* alle Schwächen der menschlichen Natur umfaßt. Nach der Art der Verbindung beider Naturen fragt er nicht viel, und ebensowenig läßt er sich auf Auseinandersetzungen mit den Häretikern ein. Höchstens daß er einmal gegen Apolinarius den Vorwurf erhebt, er gefährde die *ἀπάθεια* der Gottheit (ib. col. 760). Dagegen führte ihn die Schriftexegese öfter auf die Frage nach den Affekten Christi, und er hat dabei einen recht gesunden Sinn bekundet. Ohne weiteres nimmt er die Affekte als wirklich hin, nur der Zorn war ihm doch zu anstößig, und selbst wo er ausdrücklich selber die Schärfe des Tones hervorhebt, in dem Christus die Pharisäer zurückweist, vergißt er nicht hinzuzufügen, daß dabei nicht etwa Zorn im Spiel gewesen ist (h. 30 zu Matth. 57, col. 364f.: *διὸ καταπληκτικώτερον κέχρηται τῷ λόγῳ, οὐχὶ αὐτὸς ὀργιζόμενος-μὴ γένοιτο-ἀλλὰ . . .*). Sonst aber denkt er nicht daran, die Thränen des Mitleids, den Angstschweiß, die Trauer wegzudeuten. Wer allerdings die Affekte der göttlichen Natur zuschreiben wollte, der wäre teuflischer als der Teufel². Aber zum Bilde des Menschen in Christo gehören sie durchaus. Alle

1. Basilius folgt Chrysostomos de Laz. V, 2 (48, col. 1091): *δάκρυον ὡς ὁ δεσπότης σου ἐδάκρυσε τὸν Λάζαρον, μέτρα τιθεὶς ἡμῖν καὶ κανόνας καὶ ὅρους ἀθυρίας*. Diese Stelle kennt Isidor Pelus. II, 173 *ἐδάκρυεν ὁ Χριστὸς ἐπὶ Λαζάρῳ, μάλιστα μὲν καὶ τούτῳ . . . κανόνας ἡμῖν καὶ ὅρους πηγνύς, ἵνα μὴ ἐμβακχευώμεθα ὑπὸ τῆς λύπης*, gibt aber der sinnvollen Erklärung den Vorzug, Jesus habe geweint, weil er Lazarus ins Jammertal des Lebens zurückrief. Damit war endlich die Lösung gefunden, die sich zur kirchlichen Rezeption eignete, vgl. Jus canon. 28 c. XIII. q. 2.

2. De consubstantia 6 (48, col. 765): *ἐρώτησον τοίνυν τὸν αἰρετικόν· »θεὸς δειλιᾷ καὶ ἀναδύεται καὶ ὀκνεῖ καὶ λυπεῖται (in Gethsemane)«; καὶ εἴπῃ ὅτι »ναί, ἀπόστηθι λοιπόν, καὶ στήσον αὐτὸν κάτω μετὰ τοῦ διαβόλου, μᾶλλον δὲ ἐκείνου κατώτερον. οὐδὲ γὰρ ἐκεῖνος τολμήσει τοῦτο εἰπεῖν*

Schwächen hat er getragen, und seine Bitte um Vorübergang des Kelches zeigt uns, daß er als richtiger Mensch sich nicht affektlos vom Leben auf Erden loszureißen vermag (hom. zu Mt 26³⁹, Pgr. 51, col. 31ff.)¹.

Daß freilich die Affekte notwendig in der menschlichen Natur Christi gesetzt waren, will Chrysostomos doch nicht glauben. Eigentlich hat auch nach ihm Christus durch solche Schwächen nur den Orthodoxen die Mittel zur Widerlegung der Häretiker in die Hand geben wollen. »Wenn noch jetzt Häretiker den Doketismus vertreten, was würden da erst für gottlose Lehren aufgekommen sein, hätte Christus nicht absichtlich die Schwächen gezeigt?«². Darum hebt auch grade der Apostel, der die Gottheit Christi am stärksten betont, die Thränen am Grabe des Lazarus so sehr hervor (h. 63 zu Joh. Pgr. 59, col. 349f.). Im Grunde tritt bei den einzelnen Affekten dieselbe Herablassung hervor, die sich in seiner ganzen Menschwerdung ausspricht, dieselbe Herablassung auch, die Gottvater zeigt, wenn er sich seiner Gottheit entkleidet und menschlich verständliche Züge annimmt. Ausdrücklich stellt daher Chrysostomos die Schwächen Jesu in Parallele mit den Anthropopathismen des A. T. und verwendet für sie dasselbe Bild, mit dem Origenes Gottes Herabsteigen zum Menschen erläutert hatte, de Christi precibus II, 2 (Pgr. 48, col. 786): *καθάπερ γάρ τις διδάσκαλος σοφίας πεπληρωμένος παιδίοις ψελλίζουσι συμψελλίζει καὶ ὁ ψελλισμὸς οἱ τῆς ἀμαθίας τοῦ διδασκάλου ἀλλὰ τῆς κηδεμονίας τῆς πρὸς τοὺς παῖδας ἐστὶ τεκμήριον· οὕτω δὲ καὶ ὁ Χριστὸς οἱ δι' εὐτέλειαν τῆς οὐσίας ταῦτα ἐποίει ἀλλὰ διὰ συγκατάβασιν*³. Diese Worte beziehen sich allerdings zunächst nur auf die Fußwaschung, allein wir dürfen sie auf alle Fälle beziehen, wo Christus ein Vorbild gibt, und das trifft auch auf die Affekte durchaus zu. Denn ganz nach dem Vorgange des Basilios lehrt

1. Nur gelacht hat Christus nie, vgl. h. 6 zu Matth. Pgr. 57, col. 69f., vgl. Basil. reg. fus. tract. 17 (31, p. 360). oben S. 88 Anm. 3.

2. In der Homilie zu Matth 26³⁹ a. a. O., vgl. h. 83 zu Matth. (57, col. 746): *ἰδρῶτες ἐπιρρέουσιν . . . ἵνα μὴ τοῦτο ἐπῶσιν οἱ αἰρετικοί, ὅτι ὑποκρίνεται τὴν ἀγωνίαν*, h. 84, col. 752.

3. *συγκ.* auch h. zu Matth 26³⁹, Pgr. 51, col. 37ff., h. 63 zu Joh. Pgr. 59, col. 349 (*μετριάζει τε καὶ συγκαταβαίνει καὶ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν πιστοῦμενος δακρύει ἡρέμα*) Origenes gebraucht das Bild des *ψελλίζων* in diesem Zusammenhang in der 18. hom. zu Jerem. p. 157, 28ff. Kl.

er, daß die Thränen am Grabe des Lazarus uns das richtige Maß in der Trauer zeigen sollen (vgl. S. 89 Anm. 1), und allgemein führt er in der 78. Predigt zu Matthäus (57, col. 716) aus: Ahme in allem Christo nach, in der Trauer, Furcht, Mitleid und Betrübnis, *πάντα σοι τὰ ὑποδείγματα παρέσχεν, ἵνα αὐτὰ διαφυλάττῃς τὰ μέτρα καὶ τοὺς δοθέντας σοι μὴ διαφθείρῃς κανόνας* . . . οὕτως ἐπὶ γῆς βαδίζων <τῇ> τοῦ ἄνω καθημένου γλῶτταν ἡμῶν ἐπιδείξεις ὁμοίαν, τὰ μέτρα τὰ ἐν ἀθυμίᾳ τὰ ἐν ὀργῇ (!) τὰ ἐν πένθει τὰ ἐν ἀγωνίᾳ διατηρῶν. Selbst durch die Bitte um Vorübergang des Kelches will Christus uns für Fälle der größten Angst ein Vorbild der Unterwerfung unter Gottes Willen geben.

Es ist im ganzen ein recht erfreulicher Eindruck, den wir von Chrysostomos' Ausführungen gewinnen. Theologische Streitigkeiten und das ethische Mönchsideal¹ sind auch bei ihm nicht ohne Einfluß geblieben. Aber als rechter Vertreter der antiochenischen Exegese hat er sich dadurch den Blick für die Überlieferung der Evangelien nicht trüben lassen. Und mit dem Bilde, das er von Jesu gewonnen hat, ist er dieser jedenfalls näher gekommen als irgend ein anderer der griechischen Väter.

Die Abendländer. Die Abendländer greifen erst spät selbsttätig in den arianischen Streit ein, doch hat grade bei ihnen die Frage nach den Affekten Christi von Anfang an große Bedeutung gehabt. Das zeigt sich gleich bei dem Manne, der zuerst die Arianer umfassend bekämpft hat, bei dem »Athanasius des Abendlandes«, Hilarius von Poitiers. Erst auf der Mailänder Synode ist dieser mit den eigentlichen Grundfragen und den Schlagworten des Streites bekannt geworden, aber soviel hatte er sich schon früher klargemacht, daß die Arianer geflissentlich die Affekte in Christo betonten, um damit seine Unebenbürtigkeit gegenüber dem Vater zu erweisen. Deshalb mußte er schon in seinem ersten Werke, dem

1. Von andern Mönchen meint Makarius im Anfang des Instruktionsbriefes (34, col. 409) den λόγος ἄσαρκος, wenn er sagt *ἁγιασμοῦ γὰρ χάριν καὶ τῆς οἰκείας ἀπαθείας ἐνοικεῖ τοῖς ἀξίοις ὁ σωτὴρ, ἵνα [καὶ] ὡς αὐτὸς ἀπαθὴς τυγχάνει, καὶ τοὺς δεξαμένους αὐτὸν ἀπαθεῖς κατασκευάσῃ*. Vom historischen Christus hebt Nilus hervor, daß er die πάθη auf sich nahm *τὴν οἰκονομίαν πιστούμενος* Peristeria 4, 9 (79, col. 836) vgl. noch 4,11 (col. 837), genauer geht auch er nicht auf die Affekte ein.

Matthäuskommentar, hierzu Stellung nehmen (c. 31 über Gethsemane und c. 3 über die Versuchungsgeschichte), und das Wesentliche aus den dort vorgetragenen Ansichten hat er auch später festgehalten, als er die griechischen Theologen genauer kennen gelernt hatte und in seinem polemischen Hauptwerke die Affekte Jesu in einem besondern Buche (X) behandelte (ebenso im Psalmenkommentar).

Zum Ausgangspunkt nimmt er die *ἀνάθεια* Gottvaters (vgl. unten S. 121). Aus ihr folgt ohne weiteres, daß auch der gleichfalls ewige Logos von den Affekten frei sein muß, ferner, daß von dem Göttlichen in Christo dasselbe gilt¹. Soweit stimmt er mit den Athanasianern des Ostens überein. Während diese aber nun in der Zweinaturenlehre das Mittel fanden, um die Affekte als Schwächen der menschlichen Natur voll gelten zu lassen, ist für Hilarius die Einheit des Gottes- und Menschensohnes der maßgebende Gedanke², und wenn er auch nach Phil 2 die Selbstentäußerung Christi lehrte, hat er doch das Hauptgewicht auf den Satz gelegt, daß dabei das göttliche Wesen durchaus sich gleich bleibe³ und daß dieses Göttliche die eigentliche Natur Christi sei. Die Knechtsgestalt vermag wohl der Offenbarung des Göttlichen Schranken zu ziehen, aber sie ist doch nur äußere Zutat, die an dem wahren Wesen nichts ändert⁴. Nur den Leib hat Christus bei der Geburt durch Maria als rein menschlich überkommen⁵, die Seele da-

1. Vgl. zu Ps 684 und 53 § 12. Der Logos ist es wie bei Tertullian, der schon im A. T. den Menschen erscheint, de trin. IV, 16ff.

2. Trin. X, 62 und sonst überall. Deshalb verwahrt er sich ausdrücklich gegen jede Teilung der Person Christi, vermeidet sie aber natürlich selbst nicht immer.

3. Zu Ps 5452 (p. 147, 19 Z.) *ex dei filio hominis filium natum meminerimus, dei naturam omnibus ante saeculis manentem in naturam hominis esse ex partu virginis genitam, ita ut naturae posterioris adiectio nullam defectionem naturae anterioris adferret*. Über die Selbstentäußerung vgl. Loofs' Artikel Kenosis in der R. E. S. 253—5.

4. Zu Ps. 68 § 25 (p. 334, 22) *cum id quod adsumptum est, non proprietas interior sit sed exterior accessio*.

5. In Matth. c. 2 § 5: *erat in Christo Jesu homo totus, atque ideo in famulatum spiritus corpus assumptum omne in se sacramentum nostrae salutis explevit . . . assumptum ab eo creationis nostrae fuerat et corpus et nomen*. So scharf drückt er sich später meist nicht mehr aus, aber

gegen, die auch beim gewöhnlichen Menschen von außen zum Leibe hinzutritt, hat der Logos von sich aus hinzugenommen¹. Daraus ergibt sich von vornherein, daß Gefühle und Empfindungen bei Christo nicht menschlicher Art sein können. Denn der Leib an sich hat überhaupt keine Empfindung², selbst körperliche Vorgänge wie das Weinen haben ihre Ursache in der Seele, deren Organ der Leib ist³. Und auch der ist ja bei Christo keineswegs rein menschlich, denn er ist vom heiligen Geist empfangen, der Logos selber ist Fleisch geworden⁴.

An diesen Ursprung müssen wir denken, wenn wir uns ein Urteil über Christi Leiden bilden wollen⁵. Denn dadurch ist dieser von allen Schwächen frei, die aus der menschlichen Conception stammen. *Habuit enim corpus sed originis suae proprium neque ex vitiis humanae conceptionis existens . . . dum homo Christus Jesus est, habet et nativitatem hominis, qui homo est, nec est in vitiosa hominis infirmitate, qui Christus est* (trin. X, 25)⁶. Und wenn wir sehen, wie Christus auf den Wassern wandelt, wie er vierzig Tage lang keinen Hunger empfindet, dürfen wir nicht daran denken, daß sein Leib der menschlichen Schwäche des Schmerzes unterworfen war. Sowenig ein Dolchstich Wasser verletzen kann, sowenig vermögen die Wunden im Leibe Christi ein Schmerzgefühl hervorzurufen (X, 23). Daß er im Fleisch gelitten, ist trotzdem festzuhalten, denn die Herrschaft des Teufels über das Fleisch konnte nur so gebrochen werden,

zu Ps 138⁵ sagt er: *non confundenda autem persona divinitatis et corporis est* (vgl. zu Ps 139²).

1. Trin. X, 22 *ut per se sibi assumpsit ex virgine corpus ita ex se sibi animam assumpsit, quae utique numquam ab homine gignentium originibus praebetur*.

2. Trin. X, 14: Beweis ist die Gefühllosigkeit der Nägel usw.

3. Trin. X, 55. Ibid. § 44 ff. führt er aus, daß schon beim Menschen die Glaubensfreudigkeit das Gefühl des Schmerzes völlig überwindet.

4. X, 16. Wenn er ausführt: *Non enim corpori Maria originem dedit, licet ad incrementa partumque corporis omne, quod sexus sui est naturale, contulerit*, so erinnert das merkwürdig an die Gründe, mit denen Apollo in Aeschylus' Eumeniden v. 658 ff. die größere Bedeutung des Vaters verteidigt.

5. Trin. X, 15.

6. Vgl. noch X, 35.

daß dieses selber ihn überwand (IX, 7)¹. Allein das Leiden besteht bei Christo nur darin, daß die objektiven Merkmale gegeben waren, während die subjektive Empfindung des Schmerzes fehlt, da eben die göttliche Natur, die das Wesen Christi ausmacht, auch in der äußeren Knechtsgestalt für die Veränderung, die im Schmerze liegt, unzugänglich ist. *Passus quidem est dominus Jesus Christus, dum caeditur dum suspenditur dum crucifigitur dum moritur; sed in corpus domini irruens passio nec non fuit passio nec tamen naturam passionis exseruit . . . habens ad patiendum quidem corpus et passus est sed naturam non habens ad dolendum* (X, 23)².

Ist aber der körperliche Schmerz bei Jesu ausgeschlossen, so erst recht die Furcht vor diesem, und alle die Stellen, die von den Arianern als Zeichen der Schwäche angeführt werden (Matth 26^{38f.} 27⁴⁶. Luc 23⁴⁶), sind anders auszulegen³. Denn

1. Vgl. Comm. zu Matth. c. 3 § 2. *Non enim erat a deo diabolus sed a carne vincendus.*

2. Vgl. de syn. 49: *Non enim idipsum est pati et demutari, quia omnem carnem passio cuiusque generis demutet sensu dolore tolerantia, verbum autem quod caro factum est, licet se passionibus subdiderit, non tamen demutatum est passibilitate patiendi; nam pati potuit et passibilis esse non potuit, quia passibilitas naturae infirmis significatio est, passio autem est eorum quae sint illata perpassio. quae quia indemutabilis deus est, cum tamen verbum caro factum sit, habuerunt in eo passionis materiam sine passibilitatis infirmitate. manet indemutabilis etiam in passione natura, quia auctori suo indifferens ex impassibilis essentiae natura* (Migne: nata) *substantia est.* Daß er tatsächlich den Schmerz bei Jesu leugnet, zeigt auch trin. X, 35. 47, C. zu Matth 317, zu Ps 141 § 8. 138, 3 (*putatur dolere quia patitur, caret vero doloribus ipse quia deus est*) 53 § 12 (*dolorem divinitatis natura non sentit*). Allerdings führt ihn der Zwang der Exegese öfters zu Äußerungen wie *dolet tristis est*, aber wie das aufzufassen ist, zeigt er zu Ps. 68 § 1 (p. 314, 6) *dolet ipse quidem extra necessitatem et timoris positus et doloris, sed his se tamen quae suscepit accommodans, ut qui carnis nostrae homo natus esset, et dolorum nostrorum querellis et infirmitatis precatione loqueretur* oder zu Ps. 54 § 6 (p. 151, 12) *universa quae mortis nostrae sunt ac timoris, ita pertulit, ut in eum inciderent haec potius quam inessent, d. h. sein Wesen bleibt unberührt, mögen auch die äußeren Merkmale vorhanden sein.*

3. Vgl. trin. X, 9 *Volunt enim plerique eorum ex passionis metu et ex infirmitate patiendi non in natura eum impassibili dei fuisse, ut qui timuit et doluit non fuerit vel in ea potestatis securitate, quae non timet,*

abgesehen davon, daß sich allen ebensoviel Belege für seine Furchtlosigkeit und Stärke gegenüberstellen lassen¹, heißt es z. B. Matth 26³⁸ garnicht: *tristis est anima mea propter mortem*, sondern *usque ad mortem*, und wenn man erwägt, daß erst nach der Hinzunahme der Jünger Jesus zu zagen anfängt, so ergibt sich die Folgerung, daß Christi Trauer sich nicht auf seine Person sondern auf seine Jünger bezieht, die bis zu Jesu Tod voll Angst, nachher aber mutig sind². Jedenfalls aber dürfen wir über diesen Schwächen, die Christus aus freiem Willen gelegentlich zeigt, nicht etwa seine göttliche Natur verkennen, sondern müssen uns lieber mit Paulus (I Kor 15^{3. 4}) bei der Annahme beruhigen, daß hier ein Mysterium vorliegt, das wir gläubigen Herzens hinzunehmen haben³.

Mit solchen Anschauungen ist Hilarius dem Doketismus näher gekommen als irgend einer der morgenländischen Theologen dieser Zeit⁴. Daran ändert auch der Umstand nichts, daß er von diesen gelernt hat zu behaupten, Christus habe gelegentlich Schwächen hervortreten lassen, um die Wirklichkeit seines Leibes zu zeigen⁵. Was ihn auf diese Bahn gedrängt

vel in ea spiritus incorruptione quae non dolet, sed inferioris a deo patre naturae vgl. 13ff., Comm. zu Matth. c. 31, 2.

1. Trin. X, 27—34.

2. Dieses Interpretenstückchen hat ihm so gut gefallen, daß er es nicht nur im Comm. zu Matth. c. 31, 4ff. vorträgt, sondern auch trin. X, 36 und zu Ps. 141 § 8. Auch Hieronymus hat er damit imponiert (Comm. zu Matth. 26, 38). Ähnlich versteift er sich Matth 26^{39. 42} darauf, daß es nicht heißt *calix transeat me*, sondern *a me* und erklärt bald: »dieser Kelch gehe von mir auf die Jünger über« (wie ich ihn mit Zuversicht getrunken habe), so zu Matth. c. 31 § 7, bald: »der Kelch verschwinde von mir aus« trin. X, 42. (Hier übernimmt Hieronymus C. zu Matth 26³⁹ die Methode, ändert aber die Interpretation). Zu Luc 22⁴⁴ ist die Erklärung ähnlich, doch vergißt er nicht hervorzuheben, daß der Vers in vielen Handschriften fehlt.

3. X, 61ff. Vorher zeigt er von 55 an, daß für die Thränen am Grabe des Lazarus weder ein Grund vorliege noch erklärt werden könne, wem sie zugehören, ob Gott, der Seele oder dem Leibe (vgl. X, 24, zu Ps 68¹²).

4. Getadelt schon von Claudianus Mamertus de statu animae II, 9. Die Mauriner versuchen in einem besondern Abschnitt der praefatio generalis vergeblich, den Heiligen von diesem Verstoß gegen die Kirchenlehre reinzuwaschen P. L. IX, col. 52—87.

5. Trin. X, 63. 41 (der Blutschweiß) 24, zu Ps 53⁷ und 141 § 1

hat, ist klar. Es ist der Gegensatz zum Arianismus, dem er nur mit Wegdeutung der Affekte glauben begegnen zu können. Dazu kommt, daß er noch im Bann einer »naiv-modalistischen« Auffassung stand, die in Jesu nur eine Erscheinung des himmlischen Christus sah, dessen Wesen auch durch die äußere menschliche Umhüllung nicht berührt werde. Daß etwa bei der schroffen Ablehnung der Affekte bestimmte philosophische Einflüsse mitgespielt haben, läßt sich nicht nachweisen.

Marius Victorinus. Ganz abweichende Anschauungen finden wir natürlich bei Marius Victorinus, der seine neuplatonische Spekulation in den Dienst der orthodoxen Lehre stellte. Ihn kümmerte naturgemäß die historische Erscheinung Jesu viel weniger als dessen überweltliches Wesen und seine Ableitung aus der transzendenten Gottheit des Vaters. *Esse vivere intellegere*, das sind die drei Schlagworte, mit denen er sich das Verhältnis der drei Hypostasen immer wieder klarzumachen sucht. Der Sohn Gottes ist die Lebenskraft, die einmal mit dem absoluten Sein untrennbar verbunden, also gleichewig und wesensgleich ist, andererseits das Moment selbständiger Bewegung in sich trägt und damit das Heraustreten des Absoluten aus sich selbst darstellt. So wird durch den Sohn Gottes alles geschaffen. Indem er aus dem Absoluten heraustritt, wird er als belebende Kraft die Ursache für die ganze Stufenfolge des Seienden, von den Erzengeln herab bis zur Menschenseele, ja bis zur Sinnlichkeit, zum Fleisch¹. Sofern nun der Logos als belebende Kraft nach außen sich betätigt², verliert er seinen

dei filium, qui . . . in ipso quoque tempore passionis et flevit et ad deum in tribulatione clamaverit, non ob naturalem quasi passionis metum, sed adfectum hominis, quem gerebat, ostendens egs.

1. Maßgebend sind dabei natürlich stets die neuplatonischen Vorstellungen. Der Logos heißt deshalb auch *voûs* (adv. Arianos III init.). Auch das Bild des vom Urwesen ausstrahlenden und immer mehr verblassenden Lichtes fehlt nicht (adv. Ar. IV, 11. I, 22 u. ö. Zeller III, 2. S. 588 ff.). Als Inbegriff der Ideen oder auch der *λόγοι σπερματικοί* wird der Logos besonders I, 22 geschildert. Wenn er IV, 31 sagt *Quamquam et in primo existentiae suae actu . . . passio exstiterit recessionis a patre, unde tenebrae id est hyle consecuta est non creata*, so erinnert das an die S. 19 erwähnten Vorstellungen Plotins und der Valentinianer.

2. Vgl. I, 32f. Natürlich schwebt auch der *λόγος ἐνδιάθετος* und

absoluten Charakter und wird affizierbar. Allerdings bleibt auch da sein eigentliches Wesen vom $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ unberührt¹, es unterliegen diesem nur die Wesenheiten, in denen er sich äußert. Als Neuplatoniker sucht er das natürlich durch ein Bild zu erläutern. Wie der Quell rein und unveränderlich sein Wasser ergießt, während der Fluß durch die Qualitäten des Erdreichs das er durchfließt, affiziert wird, ohne jedoch das Wesen des Wassers aufzugeben, so bleibt Gottvater von jedem $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ unberührt, der Sohn dagegen hat an diesem teil, sofern die Seelen und das Fleisch, denen er Leben verleiht, den Leiden unterworfen sind, seine göttliche Lebenskraft selber aber leidet dabei nicht². *Ipsa haec potentia in eo quod est ei procedere, quae quidem actio dicitur, ipsa patitur, si quid patitur, iuxta materias et substantias, quibus praestat proprium ad id quod illis est esse, inversibili et impassibili existente universali λόγῳ, qui semper est ad patrem et δμoοῦσιος. Et idcirco de filio dicitur, quod est impassibilis et passibilis; sed in progressu passio, maxime autem in extremo progressionis, hoc est cum fuit in carne* (adv. Ar. I, 22). Die Fleischwerdung ist nur der letzte Akt des großen Selbstentäußerungsprozesses, in den jener durch die Weltschöpfung eingetreten ist. Damit verliert sie den einzigartigen Charakter. Victorinus hebt natürlich um der kirchlichen Erlösungslehre willen³ hervor, daß der Logos den vollen Menschen angenommen hat. Als guter Platoniker vergißt er sogar nicht zuzufügen, daß alle drei Seelenteile Platos sich bei Jesu nachweisen lassen⁴. Weitere Erörterungen über die Affekte sind dagegen für ihn durch die prinzipielle Feststellung, daß der Logos nur in der Erscheinung, nicht in seinem eigent-

$\pi\rho\omicron\phi\omicron\rho\epsilon\iota\kappa\omicron\varsigma$ vor (vgl. IV, 3, während Ambros. de fide IV, 7, 72 sagt: *solum est verbum dei, quod nec prolativum est nec quod ἐνδιᾶθειον dicunt, sed quod operatur et vivificat et sanat*).

1. Adv. Ar. I, 47 *Confitemur filium . . . inversibilem immutabilem iuxta quod λόγος est et quod semper λόγος est, iuxta autem quod est creans (creare Migne) omnia, iuxta in hyle actionem impassibiliter patientem*.

2. I, 47. IV, 31.

3. Doch hat diese für ihn geringe Bedeutung. Im Comm. zu Eph 14 col. 1240 ist Christus vor allem der lehrende.

4. Adv. Ar. III, 3 *item universalis animae λόγος et ex hoc ostenditur, quod et irascitur* (Matth 1015), *item et cupit* (Matth 2639) . . . *ibi etiam ratiocinatur*.

lichen Wesen leidet, erledigt. Nur zu dem Zwecke hebt er diesen Satz noch besonders hervor, um jeder Verwechslung mit dem Patripassianismus vorzubeugen¹. An der Person Jesu hat er kein Interesse.

Phoebadius. Unter den sonstigen Mitstreitern des Hilarius steht Phoebadius viel mehr auf dem Boden der morgenländischen Orthodoxie. Ihm gilt als Wurzel der arianischen Irrlehre, daß diese die beiden Naturen in Christo nicht richtig scheidet, sondern durch die Vereinigung des Logos mit einem Menschenleibe ein Drittes herstellt, das weder Gott noch Mensch sei. Gleich den Griechen hebt er die Affekte als Zeichen der menschlichen Natur stark hervor, der göttlichen dagegen will er nicht einmal ein *συμπάσχειν* beilegen (bes. adv. Arianos 5. 17—19)².

Die Ablehnung des Apolinarismus. In der nächsten Zeit tritt der Apolinarismus in den Gesichtskreis des Abendlandes. Mit überraschender Bestimmtheit ist dieser sofort von den kirchlichen Kreisen abgelehnt worden. Schon die römische Synode von 377 hat die schroffe Verurteilung der Lehre ausgesprochen, und außer Hieronymus³ haben die beiden größten Theologen der Zeit, Ambrosius und Augustin, von vornherein sich auf denselben Standpunkt gestellt und die Auffassung der

1. I, 44. Wenn er dort sagt: *at vero miseratio et ira et gaudium et tristitia et alia huiusmodi ibi non sunt passiones sed natura et substantia*, will er wohl sagen, daß die unvernünftigen Triebe nach platonischer Lehre nicht *πάθη* im stoischen Sinne, sondern *φύσιν* sind. — Auch die Seele ist aber nach ihrem wahren Wesen für ihn wie für Plotin *ἀπαθής*. — Sein Schlußsatz *impassibilis enim divina natura est* ist das griechische *ἀπαθὲς γὰρ τὸ θεῖον*.

2. Bemerkt sei noch, wie er in c. 17 die Zusammengehörigkeit der Begriffe *initium non habens invisibilis immortalis impassibilis* betont. — Ähnlich ist auch der Standpunkt der zweiten ihm beigelegten Schrift *de fide orthodoxa* (vgl. c. 8), doch weicht diese in ihrem periodisierenden Stil stark von ihm ab und ist als unecht zu betrachten.

3. Hieronymus wehrt natürlich sorgfältig den Gedanken ab, als hätte der Unterricht bei Apolinarius seiner Orthodoxie geschadet (ep. 83, 3 cf. 93, 1). Er hat den gegen Apol. gerichteten zweiten Osterbrief des Theophilus übersetzt (ep. 98) und weist auch im Comm. zu Matth. 26^{seff.} wie die Athanasianer darauf hin, daß die Furcht aus einem Vorherwissen hervorgehe, also aus einer vernünftigen Seele stamme (vgl. S. 84). Gegen Apolinarius auch Rufin h. eccl. II, 20.

Kappadokier angenommen. Ambrosius hat sich deren Formeln in dem bei Theodoret aufbewahrten Glaubensbekenntnis (P. L. 16 col. 847) ausdrücklich zu eigen gemacht: *ὁμολογοῦμεν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν . . . τέλειον τὸν ἄνθρωπον ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος ἀνειληφότα, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα. δύο γὰρ φύσεων τελείων ἔνωσις γεγένηται ἀφράστως* (vgl. auch die Anathematismen, die natürlich folgen). Ebenso hat er in der Schrift *de incarnationis dominicae sacramento* ausführlich dargelegt, daß die Annahme des bloßen Fleisches oder einer unvernünftigen sittlich nicht verantwortlichen Seele keinen Sieg des Menschen über das Böse bedeuten würde. Also müsse man schon um der Erlösungslehre willen einen vollen Menschen in Christo annehmen¹.

Diesen letzten Satz hat auch Augustin mehrfach ausgesprochen (z. B. *de fide et symbolo* 8 *de agone Christ.* 19, 21 tr. 23 zu Joh. § 6). Wichtiger ist aber für ihn immer der Gedanke geblieben, der ihn schon früh von der Unhaltbarkeit der apolinaristischen Lehre überzeugt hatte. Aus der Darstellung der Evangelien folgt die Realität der menschlichen Affekte Jesu, und diese wieder verbürgt den Satz, daß in Christo das Göttliche mit einem affizierbaren veränderlichen menschlichen Wesen verbunden sei (*Conf.* VII, 19, 25). Zur Widerlegung des Gegners wäre dabei freilich der Nachweis nötig gewesen, daß diese Affekte einen menschlichen *νοῦς* bei Jesu voraussetzen. Augustin begnügt sich aber damit *non haesisse carnem illam verbo tuo nisi cum anima et mente humana*, und in der Beweisführung, die er *de div. quaest.* 80 gegen Apolinarius richtet, wiederholt er auch die Polemik gegen den Docketismus, die er ca. Faustum 26, 8 gegen die Manichäer vorgetragen hatte. Das zeigt, daß er des Gegners Lehre nicht scharf gefaßt hat. Ver-

1. Bes. 2, 11. 7, 64ff. 76. *Non enim ipse deus verbum pro anima rationabili et intellectus capaci in carne sua fuit, sed animam rationabilem et intellectus capacem et ipsam humanam et eiusdem substantiae, cuius nostrae sunt animae, et carnem nostrae similem eiusdemque cuius caro nostra est substantiae suscipiens deus verbum perfectus etiam homo fuit, sine ulla tamen labe peccati* (vgl. noch zu Ps. 61 § 5). Er schließt sich dabei der philos. Definition des Menschen als *ζῷον λογικὸν θνητὸν νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν* an. Vgl. Geffcken Zwei Apologeten S. 243 Anm. 2.

ständig wird das, wenn wir im op. imp. contra Julianum IV, 47 lesen, wie er sein Wissen nur aus Epiphanius schöpft, nach dem die Apolinaristen teils den Leib für göttlich hielten, teils die menschliche Seele leugneten, teils den Satz *verbum caro factum est* vertreten hätten, *postea vero nescio quid cogitantes dixisse, quod non sumpserit mentem*¹. Hinzu kommt, daß Augustin selber nie Wert auf die Scheidung von höherem und niederem Seelenleben gelegt hat. Im Gegensatz zu Ambrosius verfehlt er also mit seiner Beweisführung durchaus das Ziel², aber wertvoll war die Bestimmtheit, mit der er dabei das geschichtliche Evangelienbild festhielt und alle Halbheiten der Exegese ablehnte.

Ambrosius. Auf Grund dieser Anschauungen haben theoretisch Ambrosius und Augustin in gleichem Maße die Affekte Jesu anerkannt. »Ich denke garnicht daran«, führt Ambrosius bei der Besprechung von Luc 22⁴²f. (C. zu Lucas X, 56 ff.) aus, »die Affekte Jesu zu entschuldigen. Nein, grade sie sind ein Anlaß, seine Liebe zum Menschen und seine Majestät zu bewundern. Das ist grade das Große und Wertvolle, daß er, der in seiner Natur nichts hatte, was dem Schmerze zugänglich war, für mich Schmerzen auf sich nahm³. Wie sollte ich denn Christus nachahmen, wenn er mir nicht als Mensch sittliches Vorbild sein könnte? Was hätte er mir genützt, hätte er sich als unantastbare Gottheit gezeigt? Als schwacher Mensch mußte er versucht werden, wollte er mir zeigen, wie ich die Versuchung überwinden könnte (de fide II, 11, 91 ff.). Als Menschen aber konnte ich ihn nur erkennen, wenn er hungerte, Durst hatte, Angst und Schmerz empfand⁴.

1. Nach Julian selbst hatte Apolinarius zuerst nur einen menschlichen Leib bei Jesu angenommen, dann aber wegen Joh 10¹⁸ erklärt, *animam quidam humanam in Christo fuisse, sed sensus in eo corporis non fuisse* (!) *atque impassibilem eum pronuntiavit universis exstitisse peccatis*.

2. Richtiger wendet er in der zweiten Erklärung zu Ps. 29 § 3 gegen die Arianer ein: . . . *esurire sitire, animae sunt ista. tolle animam: corpus haec exanime non poterit*. Auch wenn er mit Bezug auf Joh 1¹⁴ oft hervorhebt, daß *caro* in der Schrift auch *anima* bedeute, trifft er nur die Arianer.

3. Vgl. de fide II, 7, 53, zu Ps. 35 § 3. 39 § 18 Comm. zu Luc. VII, 133.

4. Zu Ps. 61 § 5.

Natürlich gehen diese Gefühle nur den Menschen an, und wer sie der Gottheit zuschreibt, fällt ebenso von Gott ab wie der, der die Gottheit Christi überhaupt leugnet¹. Andererseits ist die Verbindung beider Naturen so eng, daß auch von dem Herrn der Herrlichkeit der Apostel sagen kann, er sei gekreuzigt worden (de fide II, 7, 58)².

Theoretisch wird also Ambrosius den Affekten Jesu durchaus gerecht, aber praktisch ist auch bei ihm nicht selten eine Abneigung gegen ihre Anerkennung zu spüren. Nicht nur wandelt er darin in der Bahn des Hilarius, daß er aus den Worten *tristis usque ad mortem* folgert, von Furcht vor dem eignen Tode könne bei Jesu keine Rede sein³; er benutzt auch besonders Jes 53, um zu zeigen, daß alle Affekte Jesu sich nicht auf die eigne Person beziehen, sondern auf die Menschheit, für die er litt⁴. Auch das Hungergefühl bei der Versuchung ist nicht eine notwendige Folge der menschlichen Natur, sondern eine *pia fraus*, durch die er den Teufel zur Versuchung reizte⁵. Aber wenigstens bei Jesu Tränen am Grabe des Lazarus hat er sich auf keine exegetischen Künsteleien eingelassen, sondern das herzliche Mitleid anerkannt, das Jesus mit Lazarus und Maria empfindet (C. zu Luc. X, 58 = de fide II, 7, 55).

Hieronymus. Ähnlich ist Hieronymus' Standpunkt. Daß Christus wirklich Schmerz empfand, betont er im Comm. zu Jes 53^{5ff}. Er folgt aber auch Hilarius in der Besprechung der Scene von Gethsemane, indem er Trauer und Furcht jedenfalls

1. De fide II, 7, 56 und oft im Comm. zu den Psalmen, z. B. zu 39 § 16ff. 61 § 5 de incarn. div. sacr. 4, 24, 5, 41ff.

2. De incarn. 5, 44.

3. De interpell. Job et David IV, 3, 11 und bes. Comm. zu Luc. VII, 133. Ähnlich Zeno von Verona tract. I, 16, 14.

4. Comm. zu Luc. X, 57 = de fide II, 7, 54 C. zu Ps. 35 § 3 und besonders zu 61 § 22: *Sic dominum Jesum legimus in evangelii et esurire et sitire, cum esuriret fidem nostram sitiret opera nostra.*

5. C. zu Luc. IV, 16. Eine *pia fraus* nimmt er auch an, wenn Jesus Marc. 13³² im Interesse der Jünger erklärt, er wisse die Stunde des Gerichts nicht (de fide II, 16, 192ff.). Mit der Scheidung der zwei Naturen will er sich dort ausdrücklich nicht begnügen. — Natürlich fehlt auch der Gedanke an die Widerlegung des Doketismus nicht de fide III, 1, 6.



nicht aus der Sorge um die eigne Person hervorgehen läßt, und will daraufhin den Begriff *passio* fernhalten. *Si autem tristitiam animi non affectum salvatoris erga perituros sed passionem haeretici interpretantur*, so mögen sie Gottes Trauer Ezech. 16⁴³ erklären. Auch folgert er nach dem Vorgange des Origenes (oben S. 64) aus dem *coepit contristari*, daß Jesus nicht eigentliche Affekte, sondern nur die *προπράττειαι* gehabt habe (Comm. zu Matth 26^{38ff.})¹.

Augustin. Volle Würdigung der menschlichen Züge Jesu finden wir dagegen bei Augustin. Daß er mit aller Bestimmtheit die Realität der Affekte Jesu auf Grund der Evangelien betonte und daraufhin die apolinaristische Lehre wie den manichäischen Doketismus verwarf, haben wir schon gesehen. *Dominus enim noster Jesus Christus quod in veritate carnis esurierit ac sitierit manducaverit et biberit, nullus ambigit eorum, qui ex eius evangelio fideles sunt* (de bono coniugali 21, 26). Und *stultum est credere narranti evangelistae, quod manducaverit, et non ei credere quod esurierit* (de diversis quaest. 80).

Und diese Würdigung der menschlichen Natur drang hervor aus seiner tiefsten religiösen Überzeugung. So oft auch Augustin von der Doppelnatur Christi spricht und ihn als den Mittler bezeichnet, der Menschliches mit Göttlichem vereint, so gehört doch »sein höchstes Interesse der menschlichen Seele Jesu« (Harnack Dogm. III³ S. 119ff.). In Jesu hat die Menschenatur den höchsten Gnadenbeweis Gottes empfangen, sofern ohne ihr Verdienst die göttliche Kraft sich dauernd mit ihr zu einer einheitlichen Person vereinigte (*Quid enim natura humana in homine Christo meruit, ut in unitatem personae unici filii dei singulariter esset assumpta? quae bona voluntas, cuius boni propositi studium, quae bona opera praecesserunt, quibus meretur iste homo una fieri persona cum deo?* ench. ad Laurentium 36). Und wenn schon an sich die Menschwerdung des Verbum dei das größte Zeugnis für die Liebe Gottes zu den Menschen ist, so will uns Christus als doctor humilitatis (tract. 25, 18 zu Joh.) besonders noch durch die Demut ein Vorbild sein, mit der er sich nach festem Ratschluß grade auch den

1. Rufin beschränkt ausdrücklich im Comm. zum Symbol. ap. § 5 die *πάθη* auf die menschliche Natur. Über seinen Gegensatz zu Apollinarius siehe S. 98 Anm. 3.

menschlichen Schwächen unterworfen hat (Harnack S. 122 f.). Zu diesen Schwächen gehören aber auch beim besten Menschen die Affekte, denn den affektlosen Weisen der Stoa gibt es nicht (tr. 60 zu Joh.). Natürlich sind bei ihm, der durch seine ohne menschliche Concupiscenz erfolgte Geburt vor der Erbsünde bewahrt geblieben ist, diese Affekte nicht sündhaft¹, aber Schwäche sind sie doch, allerdings eine Schwäche, die der Herr freiwillig auf sich genommen hat (Civ. dei 14, 9 ca. Faust. 26, 8 tr. 41 zu Joh. § 18 und 52, § 1—3). Wenn also Jesus angesichts des Todes betrübt ward im Geist (Joh 13²¹), so ist das wirkliche Todesfurcht, aber bei ihm, der die Macht hat die Seele dahinzugeben und wieder anzunehmen, ist auch das ein freiwilliger Affekt, den er in seiner Liebe angenommen hat, um die Christen, die unwillkürlich von Todesfurcht erfaßt werden, vor Verzweiflung zu behüten (tract. 60 zu Joh. und die 305. Predigt)².

Dogmatisch steht Augustin in der Auffassung der Person Christi auf dem Standpunkt der Kappadokier³, aber abgesehen von der Zurückweisung des Apolinarismus sind es überhaupt selten die akuten christologischen Streitigkeiten, die ihn zur Behandlung der Frage drängen. Wohl aber merkt man es, daß er überhaupt gern von den Schwächen Jesu spricht⁴. Und

1. Zu Ps 87⁴ *Non enim vitiis, per quae homini dominatur iniquitas, animam illam repletam possumus dicere, sed forte doloribus, quibus anima suae carni in eius passione compatitur.*

2. Gelegentlich wird freilich in der Predigt auch die andre Seite hervorgekehrt: *ostendens infirmitatem nostram in se, quando passurus erat, ait »tristis est anima mea usque ad mortem«. Non enim vere ille timebat mortem, qui potestatem habebat ponendi animam suam et potestatem habebat iterum sumendi eam* (zu Ps. 100 v. 3).

3. Gegen die Manichäer (ca. Felicem 2, 9 u. ö.) wie gegen Tertulian (de gen. ad litt. 10, 25 vgl. S. 29), betont er die Leidensunfähigkeit des Verbum, ebenso aber, daß kraft der engen Vereinigung der Naturen das vom gesamten Christus gesagt werden kann, was eigentlich nur von einer Seite seines Wesens gilt. Wie man sagt *philosophus caeditur*, obwohl diese Bezeichnung eigentlich dem geistigen Wesen gilt, so kann man auch bei Christo verfahren ep. 169, 2, 8. Ein andres Bild de agone Christiano 23, 25.

4. Oft erwähnt er Christi Tränen und folgert daraus die Berechtigung menschlicher Affekte. (Civ. dei 14, 9 ep. 263, 3). Freilich weint

fast nie macht er den Versuch sie abzuschwächen, vielmehr redet er eher mit einem gewissen Stolz von ihnen, sodaß man recht erkennt, grade dies sind die Züge, die ihn an der historischen Person Jesu anziehen, an denen er sich erbauen kann. Und die Energie, mit der er den homo Christus in den Mittelpunkt stellte, mit der er von hier aus Christi ganzes Werk auffaßte, hat es bewirkt, daß das Verständnis für die menschlichen Züge im Lebensbilde Jesu für alle Zeit gesichert wurde.

Dabei bleibt es freilich für Augustin eine Gotteslästerung sondergleichen, wollte man Christi menschliche Natur der unsrigen einfach gleichsetzen (op. imperf. ca. Julian. IV, 60), denn dabei würde die eigentliche Hoheit ignoriert, die Christi Leib infolge seiner übernatürlichen Geburt zukommt. Wie bei dieser die menschliche Concupiscenz unbeteiligt war, so muß auch alles, was aus der Erbsünde stammt, insbesondere die Concupiscenz selber ihm fernbleiben. Hier haben Augustins Gegner eingesetzt, und im pelagionischen Streit hat ihn Julian daraufhin sogar als verkappten Apolinaristen bezeichnet, der die volle menschliche Natur Christi leugne. Daß die Pelagianer die Menschennatur Christi noch mehr betonten, war natürlich. Für Pelagius selber war allerdings die Sündenvergebung, die Christus bringt, noch ebenso wichtig wie die Vorbildlichkeit seines Wandels¹ (vgl. z. B. Loofs in der R. E.), für Julian tritt die zweite Seite erheblich in den Vordergrund, und wenn man nun alles Gewicht auf das Vorbild legte, dann durfte Christus auch nichts Menschliches fremd gewesen sein. Sündlos ist Christus gewesen², aber Wert hat sein Vorbild nur dann, wenn er zur Sünde führende Neigungen, wie sie der Mensch verspürt, auch

auch nach ihm Christus nicht über Lazarus, sondern über den Tod als Folge der Sündhaftigkeit (wenigstens in der 173. Predigt § 2).

1. Im Kommentar zum Römerbrief zu 12, 15 (P. L. 30 col. 730) sagt Pelagius: *et dominus fletibus Mariae ad fletum provocatur, ut nobis daret exemplum. Nec enim pro Lazaro, quem erat suscitaturus, flevisse credendus est nec propter incredulitatem illorum, qui ei saepe non crediderunt mirabilia facienti.* Hier stört also der Gedanke an die Vorbildlichkeit.

2. Pelagius zu Röm 8s P. L. 30 col. 705. — Daß das Göttliche nicht litt, hebt er natürlich auch hervor zu Röm 11s (col. 673) Kor 2s (col. 752).

gehabt aber überwunden hatte. Seine Keuschheit ist nur ein Verdienst, wenn ihm die Concupiscenz nicht fremd gewesen war.

Demgegenüber hat Augustin mit voller Bestimmtheit daran festgehalten, Jesus habe zwar die *possibilitas generandi* gehabt, habe auch seiner physischen Beschaffenheit nach die Concupiscenz fühlen können, tatsächlich aber wegen seiner sittlichen Vollkommenheit sie nicht gefühlt, weil eben die *voluntas* dazu fehlte. Julians Behauptung, daß jede Tugend nur in der Überwindung entgegengesetzter Neigungen ein Verdienst habe, wußte er allerdings nur mit dialektischen Kunststücken zu begegnen¹, aber im ganzen widerstrebte grade in diesem Punkte Julians Ansicht zu sehr dem Gefühle der Gemeinde, als daß es hätte zweifelhaft sein können, wem der Sieg in der Kirche bleiben würde. (Zum Ganzen vgl. Augustin op. imperf. ca. Julianum IV, 45—64. 87).

Die Affekte Gottes in der Anschauung des vierten Jahrhunderts.

Fünftes Kapitel.

Die Griechen.

Wenn es sich auch bei den christologischen Streitigkeiten zunächst immer nur um die Person Christi handelte, mußten sie doch auch auf die Frage nach den Affekten Gottvaters in starkem Maße zurückwirken, teils unmittelbar — denn die Arianer sahen in den *πάθη* das deutlichste Merkmal der

1. Aus Julians Ansicht folgert er: *tanto quisque erit in virtute laudabilior, quanto fuerit in carne libidinosior. Ac per hoc Christus . . . sicut in virtute omnium hominum maximus, ita esse in carne libidinosissimus debuit.* Hier steht einmal Augustin der Stoa näher als Julian, da diese wenigstens bei ihrem Weisen eine Tugend ohne widerstrebende Neigungen voraussetzte.

Wesensverschiedenheit von Gott und Logos — teils mittelbar. Denn das Bemühen der Athanasianer, das Göttliche in Christo von Affekten fernzuhalten, war allerdings erst selbst aus der Überzeugung von der *ἀπάθεια* der Gottheit erwachsen, trug aber andererseits natürlich wieder dazu bei, diese Überzeugung immer mehr zum Glaubenssatz zu machen.

Wenn daher Athanasius gelegentlich einmal auf den Zorn Gottes zu sprechen kommt, vertritt er nicht bloß im Psalmenkommentar, wo er vielfach einfach Origenes ausschreibt¹, sondern auch sonst ganz dessen Standpunkt. Ebenso steht es mit den andern Athanasianern² und selbstverständlich mit Philosophen wie Nemesius³. Aber auch der wenig philosophische Ketzertöter Epiphanius erledigt die Frage damit, daß er einfach das Axiom wiederholt *ἀπαθὲς γὰρ τὸ θεῖον* haer. 38, 6. Grade aus der Vorhersage des künftigen Gerichts entnimmt er die Absicht Gottes, seine *ἀπάθεια* zu zeigen, und haer. 76, 11, 14 erklärt er kurz und gut: *πάθη ὅλως ἐν θεῷ διηγείσθαι ἀσεβέστατον*. Das beste Bild von den Anschauungen, die in den orthodoxen Kreisen des ausgehenden vierten Jahrhunderts über diese Frage herrschten, geben uns die Schriften der Kappadokier. Bei ihnen wollen wir deshalb etwas ausführlicher verweilen.

Als im Jahre 373 ein schweres Hagelwetter die Saaten von Nazianz vernichtete, flüchtete sich die erschreckte Gemeinde trostsuchend zu ihren Bischöfen. Statt des Vaters, dem die Aufregung die Zunge gelähmt hatte, hielt Gregor eine Predigt, um die Gemeinde über die Bedeutung dieses Unglücks aufzuklären (or. 16). »Kein blindes Ungefähr ist es, dessen Schlag wir jetzt fühlen, sondern der Zorn Gottes, der die Sünder nach dem Maße ihrer Schuld trifft. Oft genug weisen ja die Propheten auf den Zornesbecher in der Hand des Herrn hin, den der Gottlose bis zur Neige leeren soll. Aber auch das zeigt

1. Zu Ps 29^c (27 col. 156) 37^z (col. 184) 87^s (380).

2. Im Antirrheth. ca. Eunomium (S. 225, 3. 246, 16 in Dräsekes Apolinarius) und im ersten Dialog über die Dreieinigkeit (p. 259, 16 Dr.) wird erwähnt, daß die Anthropopathismen tropisch zu fassen sind.

3. Er führt p. 175 Antv. die erste von Epikurs *κύρια δόξαι* an, bekämpft die Leugnung der Vorsehung, aber nicht die des Zornes. Denn *πάσης ἀλλοιώσεως κρείττον τὸ θεῖον κατέστηκεν*.

uns die Schrift, daß Gottes Zorn seiner Güte entstammt. Ein Zuchtmittel sind die Zornesgerichte, das uns zur Einkehr mahnen und vor der ewigen Strafe behüten will. Darum tut Buße! Wer weiß, heißt es in der Schrift, ob Gott nicht seinen Sinn ändern und bereuen wird? Ja gewiß wird Gott das, was seiner Natur zuwider ist, aufgeben, den Zorn, und sich dem Mitleid zuwenden, das seiner Natur entspricht. ὁ παρὰ φύσιν ἐστὶν αὐτῷ, τῆς ὀργῆς, ἀφείς ἐπὶ τὸ κατὰ φύσιν χωρήσει, τὸν ἔλεον. εἰς ἐκεῖνο μὲν γὰρ ἰφ' ἡμῶν βιάζεται, πρὸς δὲ τοῦτο τὴν ὀργὴν ἔχει (or. 16, 14)¹. — Wollen wir die letzten Worte recht würdigen, so müssen wir daran denken, daß die Stoa den Affekt als ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν κίνησις ψυχῆς definierte und lehrte, er komme durch die Gewaltsamkeit des äußeren Eindrucks zustande¹. Der Satz bedeutet also geradezu, daß durch das menschliche Tun bei Gott Affekte hervorgerufen werden können.

Aber auch die ganze übrige Rede, die mit Absicht in leidenschaftlicher Weise immer wieder auf die ὀργὴ Θεοῦ zurückkommt, ist in einem Tone gehalten, wie er wohl bei Cyprian begegnet, wie wir ihn aber auf griechischem Gebiete sonst nie hören und namentlich bei einem Manne nicht erwarten, der von dem Gotte in Christo ängstlich jeden Affekt fernhält und selbst von den Engeln ausdrücklich die ἀπάθεια behauptet (Carm. I, 2, 1, 36. 233). Erstaunt muß man auch sein, wenn derselbe Mann, der ein besonderes Gedicht gegen den Zorn verfaßt und darin Christus als Vorbild der ἀοργησία gepriesen hat (I, 2, 25), in der Leichenrede auf seinen Vater dessen Sanftmut im Gegensatz zu Gottvater preist: Θεοῦ μὲν ὀργῆς τρυγίαν τινὰ (Ps 75⁹) καὶ πιστεύομεν καὶ ἀκούομεν, τὸ λείμμα τῆς κατὰ τῶν ἀξίων κινήσεως, ἐπειδὴ Θεὸς ἐδικίκησεν κύριος (or. 18, 25).

Allein wir dürfen nicht vergessen, daß hier der Prediger spricht, der auf die πάθη der andächtigen Gemeinde wirken will. Der Theologe redet anders. »Manches«, so führt er or. 31, 22 aus, »ist nur unzutreffender Ausdruck, ὑπνοῖ τῇ γραφῇ Θεὸς καὶ γρηγορεῖ καὶ ὀργίζεται καὶ βαδίζει καὶ θρόνον ἔχει τὰ χερουβίμ. Καίτοι πότε γεγονεν ἐμπαθής; πότε δὲ σῶμα Θεοῦ ἀκήλοος; τοῦτο οἷον ὃν ἀνεπλάσθη, ὠνομάσαμεν

1. πᾶν γὰρ πάθος βιαστικόν ἐστι Stoice. fr. ed. Arnim III, 389 cf. 390, die Definition des Affektes I fr. 205.

γὰρ, ὡς ἡμῖν ἐφικτόν, ἐκ τῶν ἡμετέρων τὰ τοῦ Θεοῦ» und speziell vom Zorn sagt er τὸ δὲ κολάζειν ὀργίζεσθαι πεποιήκαμεν· οὕτω γὰρ ἡμῖν ἐξ ὀργῆς ἡ κόλασις. Noch klarer spricht er sich in dem genannten Gedichte über den Zorn von v. 371 an aus. Dort bezieht er sich vielleicht nicht unabsichtlich auf dieselben alttestamentlichen Stellen, die er in der 16. Predigt verwertet hat¹, warnt aber ausdrücklich davor, sie buchstäblich zu verstehen, und tut mit psychologischen Gründen die Unmöglichkeit von Affekten bei Gott dar. Von vornherein hat er nämlich (v. 35 ff.) die zuerst bei Aristoteles de an. I, 1 p. 403 a 31 ausgesprochene, aber auch von Poseidonios und den Neuplatonikern übernommene Anschauung zu Grunde gelegt, wonach beim Zorn wie bei jedem Affekt zwei Momente, das rein psychische, das Streben nach Rache und das physiologische, das Aufwallen des Herzblutes zu unterscheiden seien². Daraufhin folgert er

πάσχει γὰρ οὐδέν, ἅν' ἐγὼ πάσχω, Θεός·
μή τις τοῦτ' εἴπῃ· καὶ γὰρ οὐδ' ἐξίσταται
αὐτός ποθ' αὐτοῦ. ταῦτα γὰρ τοῦ συνθέτου³.

v. 383 gibt er dann die Erklärung:

πῶς οὖν τυποῦται ταῦτα; τῆς τροπῆς νόμοις,
ὡς δειμαῶσαι τῶν ἀπλουστέρων φρένας,
ὥσπερ τὰ πολλὰ τῶν λόγῳ δηλουμένων.
ἀντιστροφὴν νόει γὰρ καὶ τὸ πᾶν ἔχεις.
ἐπεὶ γὰρ αὐτοὶ πλήσσομεν χολούμενοι,

1. or. 16, 7.

οἶδα στιλβουμένην ῥομφαίαν καὶ μεθύουσαν μάχαιραν ἐν τῷ οὐρανῷ (Ez 21 9) . . οἶδα ὡς ἄρκτον ἀπορουμένην τὸν ἀπαθῆ καὶ ὡς πᾶρδαλιν ἀπαντῶντα κατὰ τὴν ὁδὸν Ἀσσυριῶν

Vgl. noch Greg. Nyss. ca. Eunom. XII b. Pgr. 45 col. 1012, wo gesagt wird, daß diese Worte die Theologen beschäftigen.

2. Vgl. Fleck. Jahrb. Suppl. XXIV S. 582—586. Plotin IV, 4, 28.

3. 379 ἐξίστασθαι ist der Terminus für das Außersichgeraten im Affekt. Gregor gebraucht ἐκστασις = Affekt c. I, 2, 8, 155 u. ö. Daß nur τὸ σύνθετον (hier der aus Leib und Seele bestehende Mensch) πάθει durchmachen kann, nicht die ἀπλῆ φύσις (z. B. Gottes), lehrt Plotin I, 1, 2 [Jambl.] de myst I, 10 u. a.

C. contra iram 371 ff.

Θεὸν δ' ἀκούων ἐν γραφαῖς χολούμενον | ἢ πᾶρδαλιν τιν' ἢ παροιστρῶσαν πόθῳ | ἄρκτον, ζέοντα ἐκ μέθης καὶ κραιπάλης | ἢ καὶ μάχαιραν τοῖς κακοῖς στιλβουμένην | μὴ τοῦτο ποιοῦ τοῦ πάθους παρήγορον

χολᾶν τὸ πλῆσσον τοὺς κακοὺς ἐγράψαμεν,
ὥς ὕψιν ἅτα χεῖρας ἐξενεργήσαμεν¹.

Ja, in demselben Gedicht bringt er v. 516 ff. das exegetische Kunststück fertig, aus den Worten τέκνα φύσει ὀργῆς Eph 2₃ zu folgern, daß Gott als Urbild der Sanftmut aufzufassen sei, da sein Gegner, der Teufel, hier ὀργή genannt werde²).

Genau den gleichen Standpunkt zeigen die beiden andern Kappadokier. Auch sie reden in den Predigten unbefangen vom Zorne Gottes³, betrachten es aber als selbstverständlich, daß dieser Ausdruck nicht wörtlich zu nehmen ist. Besonders der Nyssener steht ja trotz aller Verachtung der ἔξω φιλοσοφία, die er äußerlich zur Schau trägt, ganz im Banne Platons und der Neuplatoniker. Mit ihnen teilt er nicht nur den Glauben an die Transcendenz der Gottheit, sondern auch in der Anthropologie zeigt er deutlich ihren Einfluß. Denn das Ebenbild Gottes ist für ihn nur der νοῦς, und nur weil dieser ein Bindeglied zwischen der immateriellen und materiellen Welt sein sollte, sind ihm nachträglich noch die Eigentümlichkeiten der übrigen Lebewesen, ἐπιθυμία und θυμός, beigegeben⁴. Aber nur für die Zeit des Erdenlebens. Sie verschwinden, wenn im Tode die Verbindung des νοῦς mit dem Leibe aufhört⁵. Es hieße deshalb einfach die Grenzen des materiellen und immateriellen Seins verkennen, wollte man irgend eine von diesen Äußerungen der animalischen Seele auf Gott übertragen.

Gottlos ist daher in seinen und seines Bruders Augen, wer im Gebet Gott um Bestrafung der Feinde bittet und ihm damit gleichsam zumutet in Zorn zu geraten⁶, gottlos, wer überhaupt einen Affekt bei ihm voraussetzt⁷, wer sich nicht darüber klar ist, daß alle anthropopathischen Bezeichnungen, die die

1. 384 verlangt der Infinitiv ὥς für πῶς. ἀντιστροφή bezeichnet die Übertragung der menschlichen Bezeichnungen auf Gott.

2. Vgl. noch or. 28, 11 u. 5. 3. Z. B. Bas. de iudicio dei 5 (31 p. 218) τοιαύτην ἐκίνησεν ὀργὴν τῇ μακροθυμίᾳ τοῦ Θεοῦ.

4. Vgl. de an. et res. 46 col. 48 ff. (= 207 Krab.) de hom. opif. 14 ff. or. cat. bes. col. 29. Über die Neuplatoniker vgl. S. 5 Anm. 1. Anlehnung an einen Einzelnen braucht man nicht anzunehmen. Das philosophische Denken der Zeit ist ja vorwiegend von dem plotinisch gefärbten Platonismus beherrscht. 5. De an. et resurr. col. 88 ff. (p. 221 ff. Krab.). 6. Nyss. de orat. dom. I (col. 1129 f.).

7. Ib. II (col. 1148) cf. Pgr. 44 col. 272 f.

Schrift von Gott gebraucht, nur das Tun des Menschen und die Reaktion Gottes gegen die Sünde kennzeichnen¹. Und weil auch die gegnerischen Theologen auf demselben Standpunkte stehn, kann Basilius z. B. die Unmöglichkeit, solche Stellen wörtlich auszulegen, in der Streitschrift gegen Eunomius grade als Argument verwerten, um die affektlose Zeugung des Sohnes zu sichern. *ὡς τοίνυν ὀργιζόμενον καὶ ὑπνοῦντα καὶ πετόμενον ἀκούοντες τὸν θεὸν καὶ ἄλλων τοιοῦτων ἀπρεπεῖς κατὰ τὸν πρόχειρον νοῦν τὰς ἐμφάσεις παρεχομένων οὔτε τὰς φωνὰς τοῦ πνεύματος διαγράφομεν οὔτε σωματικῶς τῶν λεγομένων ἀκούομεν, τί δῆποτε κτλ.* (c. Eunom. II, 24. Pgr. 29, p. 260)².

Die Erklärung für den Gebrauch der anthropopathischen Bezeichnungen des A. T. liegt natürlich auch für sie in der pädagogischen Absicht Gottes, und im engen Anschluß an den Vergleich des Origenes führt der Nyssener ca. Eunom. XII b col. 1049ff. aus: *οἷόν τις μήτηρ εὖσπλαγχνος τοῖς ἀσήμεσι τῶν νηπιῶν κνυζήμασι συνδιαψελλιζομένη τοῦτο νέμει* (sc. ἡ θεία δύναμις) *τῇ ἀνθρωπινῇ φύσει, ὃ λαβεῖν δυνατῶς ἔχει, καὶ διὰ τοῦτο . . καὶ ἀνθρωπικῶς φθέγγεται καὶ ὀργὴν καὶ ἔλεον καὶ τὰ τοιαῦτα ὑποδύεται πάθῃ, ὡς ἂν διὰ πάντων τῶν καταλλήλων ἡμῖν χειραγωγοῖτο ἡ νηπιώδης ἡμῶν ζωή.* Den Leichtsinrigen will Gottes Zorn schrecken, dem Sünder Gottes Reue Mut zur Buße machen, den Übermütigen die Verwerfung Sauls warnen. *Ὅτι γὰρ οὐδενὶ πάθει τῶν κατ' ἡδονὴν ἢ κατ' ἔλεον ἢ ὀργὴν συμβαινόντων εὐαγές ἐστιν ὑποκεῖσθαι τὸ θεῖον οἷσθαι, οὐδεὶς (ἂν) ἀντίειποι τῶν καὶ μετρίως ἐπεσκευμένων τὴν περὶ τῶν ὄντων ἀλήθειαν*³.

Es ist ganz und gar der Standpunkt des Origenes, den die

1. Basil. reg. brev. tract. 268 (Pgr. 31 p. 508) legt Eph 2s verständiger aus als Gregor v. Nazianz: *τέκνον δὲ ὀργῆς ἐστὶ τις, καθὸ ἄξιον αὐτὸν πεποίηκε τῆς ὀργῆς*, hom. zu Ps. 29 § 2. Pgr. 29 p. 125ff., wo er p. 127 zu v. 6 genau feststellt, daß mit θυμός bei Gott der Entschluß zu strafen, mit ὀργή die Betätigung des Entschlusses gemeint sei. — Gregor Nyss. in psalmos II, 15 (44 col. 596), ferner col. 612 über die vielbehandelte Stelle Ps 62, de beatit. 5 col. 1256, hom. 9 zu Canticum Cant. 44 col. 956.

2. Ähnlich geht der Nyssener im Leben Moses' 44 col. 329ff. vor.

3. Vgl. noch Gregor Naz. or. 16. Basil. quod deus non sit auctor malorum 31 p. 74ff. Sehr beliebt bleibt auch das Bild des Arztes, der bald mildere bald schärfere Mittel anwendet.

Kappadokier einnehmen, wie wir es ja von vornherein bei ihnen erwarten müssen¹. Ihm verdanken sie nicht bloß die tatsächliche Auffassung vom Wesen Gottes, von ihm übernehmen sie auch die Methode, mit der sie über die Anthropopathismen des A. T. hinwegkommen. In einem Punkte ist allerdings Gregor von Nazianz über Origenes hinausgegangen. Dieser hält nämlich natürlich immer daran fest, daß es der Logos ist, der in der Schrift in erzieherischer Absicht vom Zorne Gottes redet. Gregor dagegen gebraucht an den angeführten Stellen Worte wie: *ὀνομάσαμεν γάρ, ὡς ἡμῖν ἐφικτόν, ἐκ τῶν ἡμετέρων τὰ τοῦ Θεοῦ* oder *χολᾶν τὸ πλήσσειν τοὺς κακοὺς ἐγράψαμεν*. Da es sich um die Ausdrücke des A. T. handelt, so bedeutet das doch, daß nicht die erzieherische Absicht des Logos, sondern die menschlich begrenzte Fähigkeit der Auffassung und des Ausdrucks die Verfasser der heiligen Schrift dazu geführt habe, vom Zorne Gottes zu reden. Daß solche Ansichten damals aufgetaucht sind, zeigt auch eine Stelle Kyrills, auf die wir S. 118 zurückkommen werden. Schwerlich ist sich aber Gregor über die Tragweite seiner Gedanken völlig klar gewesen. Geleitet hat ihn bei seiner Abweichung von Origenes vielleicht ein religiöses Bedenken, sofern er der Folgerung, daß der Logos selbst die Menschen täusche², aus dem Wege gehen wollte.

Der metaphysische und der ethische Gesichtspunkt. Zu beachten ist dagegen, daß jetzt ein Gesichtspunkt stark hervortritt, den Origenes bei der *ἀπάθεια* Gottes nicht kannte. Wir haben bei den christologischen Streitigkeiten gesehen, daß in dieser Zeit das Bild, das man sich von Jesu machte, nicht genau zu dem ethischen Ideal paßte. Seit dem Aufkommen des Mönchtums war dieses die absolute *ἀπάθεια*, die Lösung von allem Irdischen. Sie wurde gradezu als der charakteristi-

1. Ausführlich erörtert im Sinne des Origenes, bes. im Anklang an dessen Ausführungen im Kommentar zu Röm 118 die Frage nach der Bedeutung des Ausdrucks *ὁργὴ Θεοῦ* Ps. Basil. zu Ps 372 Pgr. 30 p. 363 (dabei *ὡς εἶπες καὶ τὰς ἐκ τοῦ νόμου τῷ ἀνδροφόνῳ ἐπηρητημένας κολάσεις ὁργὴν καὶ θυμὸν ὀνομάζοι, οὐκ ἀληθῶς τοῦ νόμου θυμουμένου καὶ ὀργιζομένου τοῦ δὲ κολαζομένου ὁργὴν τοῦ νόμου τὴν τιμωρίαν ὑπερληφότες*). Vgl. Prooem. zum Jesaiaskommentar Pgr. 30 p. 381 *κατὰ τὰς κοινὰς προλήψεις* (stoisch!) *ἐστὶ τὴν θεῖαν φύσιν ἀγαθὴν καὶ ἀόρητον καὶ δικαίαν ὁμολογεῖν* vgl. c. 1, 54f. p. 420. 5, 181. 10, 234.

2. Vgl. S. 36.

sche Zug des Mönchtums betrachtet. οἱ τὴν τῆς ψυχῆς ἀπάθειαν κησάμενοι heißen die Mönche bei Euagrius cap. pract. 34 (col. 1232), und Nemesius sieht darin grade ihren Vorzug vor den μετριοπαθοῦντες (p. 106 Antv.)¹. Wenn man nun aus soteriologischem Interesse genötigt war, bei dem Ἰνθρωπος Χριστός doch die Affekte anzuerkennen, oder auch aus dem Geschichtsbilde der Evangelien nur die Möglichkeit entnahm, ihn als Vorbild der μετριοπάθεια hinzustellen², so konnte man nicht mehr wie einst Klemens die ἀπάθεια Jesu als das ferne Ideal den strebenden Christen vor Augen stellen, sondern mußte sich an das Wort halten: »Darum sollt ihr vollkommen sein, gleichwie euer Vater im Himmel vollkommen ist«. In der Einleitung zu den Constitutiones monasticae (31 p. 534) schildert deshalb Basilius den idealen Mönch mit den Worten: ἐραστὴς γὰρ ὁ τοιοῦτος τοῦ θεοῦ καταστάς καὶ τῆς ἐκείνου ἀπαθείας κατὰ γοῦν τὸ σμικρότατον κατασχεῖν ἐφιέμενος καὶ τῆς πνευματικῆς ἀγιότητος γαλήνης τε καὶ ἀταραξίας καὶ ἡμερότητος καὶ τῆς ἐκ τούτων τικτομένης εὐφροσύνης τε καὶ χαρᾶς ἐπιθυμῶν ἀπογεύσασθαι παντὸς μὲν ὑλικοῦ καὶ σωματικοῦ πάθους τοῦ τὴν ψυχὴν ἐπιθολοῦντος πόρρω τοὺς λογισμοὺς ἀπάγειν ἐσπούδακε καθαρῶ δὲ καὶ ἀνεπισκιάστῳ ὄμματι τῆς ψυχῆς τὰ θεῖα περιαρθεῖ . . εἰς τοιαύτην τε ἕξιν καὶ κατάστασιν τὴν ψυχὴν ἐξασκήσας οἰκιοῦται κατὰ τὴν ἐγγωροῦσαν ὁμοίωσιν τῷ θεῷ³.

Während Origenes durchaus von metaphysischen Gesichtspunkten ausgeht und in der ἀπάθεια einfach das notwendige Merkmal der transcendenten Gottheit sieht, wird darum diese jetzt als sittliches Ideal gefaßt. Natürlich bleibt man sich dabei bewußt, daß sie bei Gott aus seiner Natur, nicht aus sittlichem Streben hervorgeht, aber bezeichnend sind die Schilderungen, die man von ihr entwirft. So mahnt Basilius in den constitutiones asceticae 2 (31 p. 541) den Mönch, die Trias (!) anzuschauen und sich zum Vorbild zu nehmen τὸ τῆς ἀταραξίας

1. Der Zusammenhang der Mönchsethik mit der griechischen Philosophie bedarf einer gesonderten Darstellung, die ich anderweitig zu geben denke. 2. Vgl. S. 88.

3. Vgl. Basil. constit. ascet. 18, 4 ἀπαθὴς ὁ ἄνω πατήρ, διότι πάθους καὶ οὗτος (der Idealmönch). — Der ganze Gedanke ist natürlich ebenso auch bei den Neuplatonikern zu finden, vgl. Plotin I, 2 sowie S. 117. Die platonische Formulierung (Theät. 176 b Rep. 613 a) des christlichen Strebens als ὁμοιωθῆναι θεῷ ist seit Klemens Al. gang und gäbe.

πεπηγός καὶ ἀκίμαντον, τὴν ἀπαθῆ καὶ ἀκίνητον· φύσιν ᾧ γὰρ μηδὲν ἐξ ἀδοκίτου¹ συμπίπτειν δύναιτ' ἂν οἷα δὴ τεθησαυρισμένην τὴν γνώσιν τῶν τε ὄντων καὶ τῶν ἐσομένων ἀπάντων καὶ περιδεδραγμένην τῶν ὄλων καὶ ὑπὸ χεῖρα τὰ σύμπαντα ἔχοντι καὶ οὐδὲν ἀντιπεσεῖν ἢ (Migne καὶ) ἀντιβλέψαι γοῦν δυνάμενον, τοῦτω ἀκόλουθον παρεῖναι γαλήνην καὶ ἀταραξίαν διηνεκῇ. αἱ γὰρ τῶν ἀνελπίστων πραγμάτων αἰφνίδιοι περιστάσεις τὰς ταραχὰς ταῖς τῶν ἀνθρώπων διανοαῖς ἐμποιεῖν πεφύκασιν. Hier wird einfach das Ideal des Weisen auf die Gottheit übertragen. Namentlich hatte genau so Chrysipp gelehrt, daß die unerwartet eintretenden Unglücksfälle am ehesten Affekte erregen, und hatte als einziges Gegenmittel die geistige Verfassung des Weisen angesehen, der den ganzen Weltlauf überblickt und deshalb auf alles Kommende gefaßt ist².

Grade dieser Gesichtspunkt hat besonders dazu beigetragen, daß auch bei den Schriftstellern des Mönchtums die ἀπάθεια Gottes als selbstverständlich galt³. Gelegentlich hat es natürlich noch Leute gegeben, die über Stellen wie I Sam 15¹¹ Skrupel empfanden, aber ernst genommen hat man solche Bedenken nicht⁴.

Johannes Chrysostomus. Neue Gedanken treten dabei kaum mehr hervor. Deshalb seien nur noch ein paar charakteristische Äußerungen des Mannes angeführt, der durch seine Schriften den größten Einfluß auf die Folgezeit geübt

1. ἀ(προσ)δοκίτου? vgl. nächste Anm.

2. Vgl. bes. Cic. Tusc. IV, 37, wo Chrysipp zu Grunde liegt, ferner Stoic. fr. III, 12 ff. Arnim. Die Wirkung des ἀπροσδόκητον hatten zuerst die Kyrenaiker hervorgehoben (Cic. Tu. III 52), sie wurde aber auch von andern Philosophen anerkannt, z. B. sagt Plutarch in der von Basilus benutzten (vgl. Zeitschr. f. wiss. Theol. XLVIII S. 72 ff.) Schrift περὶ εὐθυμίας 474 F ὁ μὲν οὖν Καρυάδης ἐπὶ πραγμάτων μεγάλων ὑπεμύνησκεν, ὅτι πᾶν καὶ ὄλον ἐστὶν εἰς λύπην καὶ ἀθυμίαν τὸ ἀπροσδόκητον.

3. Vgl. von Joh. Chrys. noch hom. 15 zur Apg. Pgr. 60 col. 125, hom. 17 col. 140, hom. 19 zum Römerbrief Pgr. 60 col. 549. Nilus de volunt. paupert. 46 (Pgr. 79 col. 1028) καὶ γὰρ ἐστὶ καθαρόν φρόνον ἐτι (δὲ) καὶ παντὸς ἀληθείας ἄλλου πάθους τὸ θεῖον, χαίρον τοῖς ἀντιποιομένοις τῆς αὐτῆς δόξης αὐτῷ vgl. 47.

4. Isidor Pelus. I, 439 weist solche Bedenken seines Freundes Theon mit den Worten zurück οὐκ ἐστὶ τῆς θείας προγνώσεως διαβολὴ οὐδὲ ἀγνοίας + αὐτῆς (l. ἀπόδειξις o. ä.) — ἀπαγε — ἀλλὰ οἴκτου καὶ γιλανθρωπίας ὑπερβολή. Von Isidor vgl. noch ep. I, 344 III, 31. 389. IV, 166.

hat. Johannes Chrysostomus hat einmal nach einem Erdbeben eine Predigt gehalten, in der er ganz wie Gregor von Nazianz auf den Zorn Gottes als die Ursache des Unglücks hinweist (de Lazaro VI, bes. § 2, Pgr. 48 col. 1030), aber solche Äußerungen bedeuten für ihn nicht mehr als wenn er vom Arme oder Auge Gottes spricht. Gott gebraucht, so führt er zu Ps. 7 § 11 (55 col. 97) aus, absichtlich selbst von sich Ausdrücke wie Schwert und Bogen, ὥστε καὶ τοὺς σφόδρα ἀνοήτους συνιδεῖν, ὅτι οὐ δεῖ ταῖς λέξεσι παρακαθῆσθαι ἀλλὰ θεοπρεπεῖς ἐννοίας ἐκ τοιῶν λαμβάνειν. Mehrfach weist er deshalb auch die Gemeinde auf den Fundamentalsatz ἀπαθὲς γὰρ τὸ θεῖον hin¹, und den Spruch Ps 45 ὀργίσεσθε καὶ μὴ ἀμάρτανετε erläutert er Pgr. 55 col. 51 zwar zunächst dahin, es gäbe auch einen heiligen Zorn, der nicht aus egoistischen Motiven hervorgehe, ἐπειδὴ καὶ ὁ θεός, ἐπὶ λέγεται ὀργίσεσθαι, οὐχ ἑαυτῷ ἀμύνων ὀργίζεται, ἀλλ' ἡμᾶς διορθούμενος, fügt aber gleich hinzu ἀλλ' ὁ θεός οὐ ταύτη ἡμῶν διέστηκε μόνον, ἥ δικαίως ὀργίζεται, ἀλλ' ὅτι οὐδὲ πάθος περὶ θεόν ἐστὶν ἡ ὀργή². Ja selbst in der Seelsorge beruft er sich wenigstens dem Gebildeten gegenüber auf die Affektlosigkeit Gottes. So sagt er dem gefallenen Theodoros, um ihn aus der Verzweiflung aufzurütteln und ihm die Möglichkeit der Wiederannahme bei aufrichtiger Buße zu zeigen: εἰ μὲν γὰρ πάθος ἦν ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ, καλῶς ἂν τις ἀπέγνω ὡς οὐ δυνάμενος σβέσαι τὴν φλόγα, ἣν δια τῶν τοσοῦτων ἀνῆψε κακῶν· ἐπειδὴ δὲ ἀπαθὲς τὸ θεῖόν ἐστι, καὶ κολάζῃ καὶ τιμωρῆται, οὐ μετ' ὀργῆς τοῦτο ποιεῖ, ἀλλὰ μετὰ κηδεμονίας καὶ φιλανθρωπίας πολλῆς, διὸ σφόδρα θαρρεῖν χρὴ καὶ πεποιθέναι τῇ τῆς μετανοίας δυνάμει (ad Theod. I, 4. Pgr. 47 col. 281)³.

Den Grund dafür, daß Gott diese Ausdrücke von sich anwendet, sieht auch Chrysostomus in der Absicht Gottes, auf die παχύτεροι einzuwirken. Für die Einsichtigeren zeigt er oft genug sein wahres Wesen, indem er ausdrücklich τὸν περὶ τῆς

1. Vgl. zu Ps. 6 init. Pgr. 55 col. 71 f., h. 23 zu 2. Kor. Pgr. 61 col. 553, hom. zu Matth. 26, 39. Pgr. 51 col. 31 ff.

2. In den Homilien zum Römerbrief stellt er den Zorn als Gottes Strafgewalt dar, 60 col. 411 ff., vgl. bes. zu 2, 5 (col. 425) ἵνα γὰρ μὴ ἀκούσας ὀργὴν νομίσης πάθος, ἐπὶ γὰρ »δικαιοκρασίας τοῦ θεοῦ«.

3. Sonst sind noch wichtige Stellen in der 22. Predigt zur Genesis (zu 6, 6), de capto Eutropio Pgr. 52 col. 402, h. 23 zum Römerbrief 60 col. 621.

ἀπαθείας αὐτοῦ κινεῖ λόγον¹. Derselbe Gott, der sagt, er zürne, fragt Jer 719: »Bin denn ich es, den sie kränken? Kränken sie nicht vielmehr sich selbst zu ihrer eignen Schande?« Nur eine Herablassung Gottes (συγκατάβασις) ist es also, wenn er solche Wendungen gebraucht, dieselbe Herablassung, die bis zur Menschwerdung der Gottheit geführt hat².

Diese Parallele findet sich so bei Origenes, dem Chrysostomos sonst folgt³, noch nicht, ist aber ganz in seinem Sinne. Wichtiger ist eine andre Ergänzung. »Hätte Gott offen von seiner ἀπάθεια gesprochen und nicht mit seinem Zorne gedroht, so wäre die Masse leicht auf den Gedanken gekommen, Gott kümmere sich überhaupt nicht um sie. Dann wären sie aber leicht dazu gelangt, die Vorsehung ja die Existenz Gottes zu leugnen. Viel weniger gefährlich war es da, wenn sie unwürdige Vorstellungen von Gott faßten. Die lassen sich leicht beseitigen, ὁ δὲ πεισθεὶς ὅτι οὐ πρόνοεῖ οὐδὲ μέλει αὐτῷ τῶν ὄντων οὐδ' ὅτι ἔστι, τί κερδανεῖ ἀπὸ τοῦ τῆς ἀπαθείας λόγου;

Was diese Ergänzung bezweckt, ist klar. Man war sich wohl bewußt, daß man bei der Lehre von der Affektlosigkeit Gottes unbequeme Bundesgenossen hatte. Denn bei Epikur lag der Zusammenhang zwischen seiner Leugnung des Zornes Gottes und seinem Kampf gegen die Vorsehung auf der Hand. Da galt es abzurücken und zu zeigen, daß die ἀπάθεια Gottes nicht zu diesen Folgerungen nötige. Je mehr man tatsächlich den Philosophengott Markions angenommen hatte, desto wichtiger war der Nachweis, daß auch der ἀπαθὴς θεός den Glauben an eine fürsorgliche Leitung der Welt nicht ausschließe.

Die Gemeinde. Die griechische Theologie hält also ganz an dem Standpunkt des Origenes fest. Anders ist aber die Gemeinde geworden. Der ganz griechisch denkende Nyssener hat allerdings selbst in einer Rede, die ausdrücklich auf das Frauenpublikum Rücksicht nimmt (44 col. 276) die Bemerkung einfließen lassen, es sei gottlos, bei Gott Reue anzunehmen (col. 272f.). Und bei Chrysostomos sind solche Äußerungen sogar garnicht selten. Ganz anders steht es aber mit der sechzehnten Rede Gregors von Nazianz, von der wir ausgegangen

1. Col. 71, bald darauf καὶ πανταχοῦ τὸν περὶ ἀπαθείας ἀνακινεῖ λόγον.

2. Vgl. S. 90.

3. Über das Bild vom ψελλίζων vgl. S. 90 und 110.

sind. Allerdings hat er auch hier den Satz eingestreut *οἶδα ὡς ἄρκτον ἀπορουμένην* (Hos 137. 8) *τὸν ἀπαθῆ*, aber der ganze Ton seiner Rede zwingt doch zu der Annahme, daß dem Denken seiner Zuhörer die Vorstellung eines Zornes bei Gott durchaus nahe lag. Wir dürfen hier auch nicht an die bei der Christologie erwähnten paradoxen Formeln wie *ὁ θεὸς ἔπαθεν* denken, denn die wendet Gregor in dogmatischen Schriften an, wo er auf das Verständnis gebildeter Laien rechnet, während er in den Predigten sich unzweideutig ausdrückt. Nein, die kappadokische Provinzialgemeinde steht eben auf andrer Stufe als das alexandrinische Publikum des Origenes, vor dem diese Predigt ganz unmöglich gewesen wäre. Dort waren die philosophischen Anschauungen bis in die untersten Schichten durchgesickert, damals hatte auch der Zorn Gottes im Mittelpunkt der theologischen Streitigkeiten gestanden und hatte das allgemeine Interesse in höchstem Maße erregt. Jetzt war das längst nicht mehr in gleicher Weise der Fall, und die Theologen hatten um so weniger Veranlassung bei den *ἀπλοῖστέροι* auf Klarheit hinzuwirken, als sie damit in Gefahr kamen Gottes erzieherische Absichten zu durchkreuzen.

So konnten sich allmählich Anschauungen an die Oberfläche wagen, die im Herzen der niederen Schichten gewiß nie geschlummert hatten und durch die Lektüre des Alten Testaments immer wieder Nahrung erhalten mußten. Der Prediger aber konnte diesen um so mehr entgegenkommen als er wußte, daß die gebildeten Zuhörer seine Worte doch nicht buchstäblich verstanden. Bei diesen hatte sicher Origenes' Auffassung ganz die Herrschaft gewonnen. Dem Bedürfnis des Herzens wie der wissenschaftlichen Überzeugung entsprach allein eine Vorstellung, die Gott von Affekten völlig frei erscheinen ließ.

Julian und Kyrill. Wie ein Anachronismus mutet es deshalb an, wenn in dieser Zeit doch von außen her noch einmal der Streit um die Affekte Gottes entfacht wird. Julian ist es, der in seinem großen Werke gegen die Christen sich auch diesen Angriffspunkt nicht entgehen lassen wollte. Schon aus der Geschichte vom Sündenfall folgerte er Gottes Neid und Mißgunst, da dieser den Menschen Erkenntnis und Unsterblichkeit nicht gönnen will (p. 168, 15ff. Neumann). Neid ist auch Voraussetzung für die Eifersucht Gottes, der offenbar den

andern Göttern die Verehrung nicht zugestehen möchte (189, 8ff.). Besonders ausführlich verweilte er beim Zorne und stellte das Strafgericht, das Numeri 25 verhängt wird, als grausam und Gottes unwürdig hin. Ebenso unwürdig sei es auch, wenn er durch Pinehas' eifernde Tat sich versöhnen lasse. Und was müssen solche Vorstellungen für ethische Wirkungen auf die Bekenner ausüben? *μιμῆσθαι κελεύουσιν ἡμᾶς οἱ φιλόσοφοι κατὰ δύναμιν τοὺς θεοὺς, εἶναι δὲ ταύτην τὴν μίμησιν ἐν θεωρίᾳ τῶν ὄντων. ὅτι δὲ τοῦτο δίχα πάθους ἐστὶ καὶ ἐν ἀπαθείᾳ κεῖται, πρόδηλόν ἐστὶ πού, κἂν ἐγὼ μὴ λέγω . . . τίς δὲ ἢ παρ' Ἑβραίοις ὑμνουμένη τοῦ θεοῦ μίμησις; ὁργὴ καὶ θυμὸς καὶ ζῆλος ἄγριος* (192, 8ff.)¹.

Es sind ganz ähnliche Vorwürfe wie sie einst Kelsos erhoben hatte, aber erstaunlich gering ist der Eindruck, den Julian damit macht. Von den Zeitgenossen kümmert sich überhaupt keiner darum, und erst als Kyrill in seinem großem Werke sich die Aufgabe stellte, Julians Streitschrift Punkt für Punkt zu widerlegen, ist er auch auf diese Vorwürfe genauer eingegangen (ca. Jul. III, p. 94ff. V, p. 155ff.). Hauptsache ist dabei für ihn, die ethischen Bedenken zu zerstreuen und zu zeigen, daß in allen von Julian angeführten Fällen Gott durchaus gerecht war, wenn er scharfe Strafen verhängte². Der gute Gott muß aus Rücksicht auf die Gesamtheit die Übeltäter strafen, muß diese selbst dadurch zu bessern suchen. Er darf aber auch nicht einfach es geschehen lassen, daß die Menschen sich dem Götzendienst zuwenden und damit selbst ins Unglück rennen. Nur das ist aber die Eifersucht, von der die Schrift redet. Und wenn Julian es tadle, daß Gott durch Pinehas' rasche Tat versöhnt werde, so sei es grade Gottes Güte, die ihm Anstoß erzeuge. In allen diesen Fällen handle es sich also nicht um Affekte Gottes. *ἀκούετω τοίνυν, ὅτι παντὸς πάθους ἀπειράτον τὸ θεῖον* so beginnt er gleich V, p. 155 und wiederholt diesen Satz fortwährend. Julian sei es, der unwürdig von der Gottheit denke,

1. Daß das *ὁμοιωθῆναι θεῷ*, das Plato im Theätet verlangt, in der *ἀπάθεια* besteht, wird bei den Neuplatonikern oft ausgeführt, vgl. bes. Plotin I, 2, 3 *τὴν δὴ τοιαύτην διάθεσιν τῆς ψυχῆς, καθ' ἣν νοεῖ τε καὶ ἀπαθὴς οὕτως ἐστίν, εἴ τις ὁμοίωσιν λέγοι πρὸς θεόν, οὐκ ἂν ἀμαρτάνοι*.

2. Bei Num. 25 muß er sich natürlich um den Hauptvorwurf herumdrücken.

wenn er solche Ausdrücke wörtlich fasse! (p. 161. 171). Selbstverständlich handle es sich nur um menschlich verständliche Ausdrücke, mit denen die Schrift Gottes Strafgewalt, sein gerechtes und gütiges Verhalten gegen die Menschen kennzeichne. Aus solchen uneigentlichen Ausdrücken dürfe man aber auch gegen die *Θεηγόροι* keinen Vorwurf erheben, denn die Schwäche des Menschen bringe es mit sich, daß in seiner Sprache keine Ausdrücke vorhanden seien *πρὸς τὴν τῶν ἐπέκεινα νοῦ διασάφησιν* (p. 174)¹. Daß die Gottähnlichkeit in der *ἀπάθεια* bestehe, sei vollkommen richtig und für jeden klar. Das müsse doch aber auch der *πάνσοφος* Moses gewußt haben, und grade darin liege die Bürgschaft dafür, daß seine Ausdrücke nicht wörtlich zu fassen sind! (p. 172. 3). Und jedenfalls seien auch die griechischen Götter nicht grade geeignet, als Vorbild der *ἀπάθεια* zu dienen (174. 5).

Es sind zum Teil recht kindliche Argumente, die Kyrill anwendet. Trotzdem ist sein Ton nicht ohne Grund voll Zuversicht. Denn tatsächlich hatte Julian gegen Windmühlen gekämpft. Im Grunde sind beide Gegner über die *ἀπάθεια* als Lebensziel des Menschen wie auch als Eigenschaft Gottes völlig einig. Aber auch die Stellung zu den autoritativen Schriften ist dieselbe. Denn auch Julian würde auf den letzten Einwurf Kyrills natürlich geantwortet haben, daß die Erzählungen, auf die Kyrill anspiele, erfunden oder nicht buchstäblich zu nehmen seien.

Die Syrer. Eine kurze Bemerkung sei hier noch über die syrischen Theologen der Zeit angeschlossen. Der persische Weise Aphraates verwendet in seinen Predigten oft den Zorn Gottes im Sinne des alten Testaments, und auch die Reue hat er wohl ruhig als Vorgang in der Seele Gottes angenommen (hom. 18, 2). Ganz anders Ephräm, der zu den Kappadokiern in Beziehung getreten und mit allen Streitfragen der griechischen Theologen bekannt geworden war. Er hat sich die origenistische Auffassung angeeignet, daß wir Gottes Wesen nicht danach beurteilen dürfen, wie er sich den Menschenkindern gegenüber zeigt, um sie zu bessern und zu retten. »Da es nun bekannt war, keinen Schwächen unterliege ein unveränderliches Wesen,

1. Über diesen Punkt vgl. S. 111.

nahm Gott ohne Furcht deswegen Reue an und scheuete sich nicht auch Eifersucht zu zeigen, schämte sich des Schlafes nicht«. Und wer sich an diesen angenommenen Schwächen stößt, handelt wie ein Kranker, der sich vor dem Arzte ekelt, weil dieser sich mit dem eignen Eiter des Kranken besudelt hat (IV S. 300ff. Zing.). Je nachdem Zeit und Umstände es erforderten, nahm Gott eine Ähnlichkeit an, um dadurch zu helfen, schien zu Zeiten erzürnt, zu Zeiten freundlich, bald furchtbar, bald sanft. Ob auch sich selbst immer gleich, änderte sich die Gottheit nach den Gesetzen der menschlichen Natur (V S. 352f.). Alle anthropomorphen Vorstellungen sind zu verwerfen (ebendort), Reue und Vergessen sind uneigentliche Bezeichnungen (V S. 135). — Es ist Origenes' Auffassung, die hier den Weg bis zu den Syrern gefunden hat.

Sechstes Kapitel:

Die Römer des vierten Jahrhunderts.

Lactanz hat mit seiner Verteidigung des Zornes Gottes auf einsamem Posten gekämpft. Einen einzigen Schriftsteller des vierten Jahrhunderts könnte man als seinen Gesinnungsgegnossen anführen. Das ist merkwürdigerweise Marius Victorinus. Denn im zweiten Buche des Kommentars zum Epheserbrief bemerkt er zu 4, 26 (*irascimini et nolite peccare*): *Si deus irascitur-sicuti dictum »revelatur enim ira dei, ira de coelo in omnem impietatem« et item in multis locis — recte ergo et homini datur ira, id est ut irascatur; sed peccat in ira, qui non ut corrigat irascitur sed ut puniat* (Pgr. 8, col. 1280). Hier wird also Gott der Affekt des Zornes zugesprochen, allerdings wie bei Lactanz als Zorn, der nur bessert, nicht straft. Nun definiert aber gleich darauf Marius zu 4, 31, col. 1282 den Zorn als *animi motus cum ulciscendi libidine atque puniendi*. Danach ist der Zorn Gottes, der eben nicht straft, doch nicht eigentlicher Zorn. Tatsächlich ist es auch ganz ausgeschlossen, daß der Neuplatoniker dem absoluten in sich ruhenden Sein die psychische Bewegung des Zornes zugeschrieben haben sollte. Aber auch falls er die Äußerungen der Schrift auf den Logos bezog — was denkbar ist — stand für ihn die *ἀπάθεια* von dessen eigentlichem Wesen fest (vgl. S. 96ff.). Er kann also den

Zorn unmöglich buchstäblich gefaßt haben. Die Stelle des Epheserbriefes macht auch den Eindruck, als verweise er auf eine ausführlichere Erörterung, die uns verloren ist. Dort wird er seine Ansicht klar genug ausgesprochen haben, sodaß er den menschlichen Zorn durch die Analogie des göttlichen trotz der tatsächlichen Verschiedenheit verteidigen konnte. Das dürfen wir um so mehr annehmen, als er die *τέσσα φύσει ὁργῆς* Eph. 2, 3 im Kommentar col. 1254 genau so auslegt wie Gregor von Nazianz (vgl. S. 109): *Sed filii cuius? non dei sed irae, ipse enim adversarius, qui est ira, nos ex materia sibi vindicaverat.*

Firmicus. Sonst gibt es in der Folgezeit allerdings noch Leute genug, die wie Cyprian unbefangen vom Zorne Gottes reden¹, und selbst der Philosoph Firmicus scheut sich nicht, in seinem Werke *de errore profanarum religionum*, das allerdings weniger für die Heiden als für die Kaiser berechnet ist, als schweres Geschütz zum Schluß die Stellen der Schrift aufzufahren, wo alle, die Götzendiener sind oder solche gewähren lassen, mit Gottes Zorn bedroht werden². Aber in diesem Falle liegt nur die augenblickliche Verwendung von Bibelstellen zum bestimmten praktischen Zweck vor, ohne daß daraus auf die theologische Ansicht des Verfassers zu schließen wäre.

Einfluss der christologischen Streitigkeiten. Hilarius. Diskussionen über den Zorn Gottes sind überhaupt jetzt selten, aber bei den Römern zeigt sich in besonderem Maße, daß die christologischen Streitigkeiten die *ἀπάθεια* Gottes nahelegten. Dadurch kommt es, daß Lactanz bald völlig vergessen oder ignoriert wird. Schon Phöbadius sagt, die Arianer betonten Christi Affekte deshalb so sehr, *ne quis illum ex eo crederet, quem impassibilem satis constet* (adv. Ar. 5). Noch schärfer geht natürlich Hilarius vor, der selbst bei Jesu die Realität der Affekte wegzudeuten versucht (vgl. S. 93 ff.). Bei ihm macht sich dabei noch eine andre Einwirkung geltend. Nicht die philosophische Durchbildung — die hat er schwerlich

1. Ich nenne Lucifer de Athanasio II, 20 Optatus I, 22 (p. 24, 9 Z.) III, 2 Zeno von Verona tr. I, 15, 2 (der aber tr. II, 19 bestreitet, daß der vultus passibilis des Menschen Gottes Ebenbild sein könne).

2. c. 28 bes. § 12 *ecce in ipso indignationis impetu moderata rursus voce persuadet et irarum suarum comprimit stimulos.* Er verweist auf Jes 28. 57s. Jer 25s und in c. 29 die Kaiser auf Deut 13.

in hohem Maße besessen¹ — wohl aber der Einfluß der alexandrinischen Theologie hat ihn besonders in der Exegese dazu geführt, die Affektlosigkeit Gottes sehr stark zu betonen. Den Alexandrinern folgt er, wenn er aus der vollkommenen ewig sich gleichen Natur Gottes die Unmöglichkeit der Affekte ableitet², wenn er den Zorn Gottes in das subjektive Schuldbewußtsein des Sünders verlegt³, wenn er in der Reue nur eine menschlich verständliche Bezeichnung sieht⁴. Bestimmter noch als Origenes hat er dabei ganz richtig geltend gemacht, daß die Androhung des künftigen Zornes Gottes den Gedanken an einen psychischen, durch momentane Reizung veranlaßten Vorgang ausschließt. Zu Ps. 2 § 18 (p. 50, 21) sagt er nämlich von den Waffen, die Gott gegen den unbußfertigen Sünder bereit hält: *quae quia praeparata habentur arsuris, non ex motu irae temporariae praeparantur, sed ea ex decreti constitutione temperatissima deus bonitatis suae aequabilitate moderatus est*⁵. An die römische Theologie dagegen lehnt er sich wohl an, wenn er im Matthäuskommentar den alten Schluß, daß das Leiden Vorstufe des Unterganges sei, benutzt. In der Einleitung zu seiner Erörterung über Gethsemane sagt er nämlich c. 31 § 2 von der göttlichen Substanz; *quae si ad metum tristis est, si ad dolorem infirma, si ad mortem trepida, iam et corruptioni subdita erit et incidet in eam totius infirmitatis affectio. erit ergo*

1. Man nimmt das allerdings meist an, weil er selbst am Anfang von de trinitate erwähnt, die Philosophie und das Alte Testament habe ihm nicht volle Befriedigung gewährt. Aber das ist nur eine litterarische Form der Einleitung, keine autobiographische Notiz. Grade in dem ältesten Werke spüre ich von philosophischen Einflüssen nichts. Die bekannte Stelle von der Körperlichkeit der Seele (zu Matth. c. 5 § 8. PL. 9 col. 946) geht auf Tertullian zurück. 2. Zu Ps. 2 § 13.

3. Ib. § 17 *Non quia indemutabilis illa dei et quiesca natura motu impetus turbidi (κακήσει ἀλόγου ὁρμῆς) incalcescat, sed quod ille qui per constitutionem poenae muneat in poena, sentiat sibi auctorem huius constitutionis iratum.*

4. Ib. § 40 (p. 67, 9). Wenn die Menschen bereuen, *se quoque deus in his quae ad poenam casus huius constituerit (ait) poenitere, non quod hic motus mentis secundum humanam naturam in deum caderet sed via etc.* Ait ist für die Konstruktion nötig.

5. Ähnlich argumentiert Pseudo-Victorin de physicis 12 (8 col. 1302) *qui ante delictum facti iudicium promulgavit, non potest dici iratus fuisse* (von Gott beim Sündenfall).

quod non erat . . . ac sic aeternitas demutata in metum si potest esse quod non erat, poterit (so ist zu lesen für *potuit*) *perinde hoc quod in ea est aliquando non esse* col. 1066. Er folgt wohl Arnobius, da Tertullian und Novatian die Giltigkeit des Schlusses bekämpfen. Die Zuspitzung, daß jede Veränderung bei der ἀρεπτος φύσις undenkbar ist, tritt erst durch den arianischen Streit ein.

Ambrosius. Völlig fest steht die Affektlosigkeit Gottes auch für Ambrosius, der sich auch in diesem Punkte als Schüler der griechischen Theologie bewährt. *Non enim deus passioni patet, ut irascatur, cum sit impassibilis, sed quia vindicat, videtur irasci. Nobis hoc videtur, quia ipsi cum commotione vindicare consuevimus.* Wie wir wohl im täglichen Leben sagen »er ist dem Zorne des Gesetzes verfallen«, spricht auch bei dem Urheber aller Gesetze die Schrift von Zorn, wo sie seine Strafgewalt meint (zu Ps 37₂ P. L. 14, col. 1065)¹. Nur deshalb tut sie das, damit wir sehen, wie groß unsre Sünde ist, daß sie selbst den affektlosen Gott scheinbar in Erregung zu setzen vermag (de Noe 4, 9 über Gen 6₆ *tamquam eo usque culpa increverit, ut etiam deus, qui naturaliter non movetur aut ira aut odio aut passione ulla, provocatus ad iracundiam videatur.* Nach diesen Stellen ist es zu beurteilen, wenn er de poenitentia I, 5 gegenüber den Novatianern, die *aiunt ideo se ista adserere, ne mutabilem deum facere videantur, si his quibus fuerit iratus ignoscat*, sich mit dem Nachweis begnügt, daß Gottes Zorn überall mit Liebe gepaart sei und nicht rachsüchtige sondern erziehliche Absichten verfolge². Für die Polemik war dort ein Eingehen auf die Frage, was der Zorn Gottes seinem We-

1. Cic. off. I, 89 bekämpft die Lehre der Perepatetiker, daß der Zorn bei der Bestrafung nützlich sei. *Illa vero omnibus in rebus repudianda est optandumque, ut ii qui praesunt rei publicae, legum similes sint, quae ad puniendum non iracundia sed aequitate ducuntur* Seneca de ira I, 16, 6 sagt in derselben Polemik: »*Iracundia opus est ad puniendum. Quid? tibi lex videtur irasci iis, quos non novit? . . . illius itaque sumendus est animus, quae non irascitur sed constituit.* Dem gewöhnlichen Bewußtsein lag freilich das *lex irascitur* nahe, vgl. den älteren Seneca contr. IX, 26, 9: Hirzel Themis Dike und Verwandtes S. 418. Über Eusebius' Psalmenkommentar vgl. S. 38 Anm. 6, über Augustin S. 127 Anm. 1.

2. Weiter als Ambrosius geht die zweite Apologie für David, die 5, 30 im Anschluß an Hosea 13, 7 (vgl. S. 116) ausdrücklich sagt, *cum*

sen nach sei, nicht notwendig. Erwähnt sei noch, daß er für die Anthropopathismen des A. T. den besonders Chrysostomos geläufigen Ausdruck *συνκαταβαίνειν* anwendet (de obitu Theodori 21 *deus condescendit*).

Hieronymus. Rufinus und Hieronymus stehen im Banne des Origenes, und hier konnte auch Hieronymus an diesem festhalten, ohne den Ruf der Orthodoxie zu gefährden. Lactanz' ihm wohlbekannte Schrift (Comm. zu Eph. 4²⁶) über den Zorn Gottes konnte daran nichts ändern. Gelegentlich mischen sich Gedanken ein, die wir bei Origenes noch nicht finden¹, Selbständiges bietet aber erst wieder Augustin, und hier verlohnt es sich noch einmal, seine Anschauung vom Zorn Gottes aus seiner gesamten Weltauffassung zu entwickeln.

Augustin. Keiner der römischen Kirchenväter hat es so gut verstanden, die Grundgedanken der idealistischen Philosophie mit der christlichen Lehre zu verschmelzen wie Augustin. Allerdings hat auch er nur wenige Schriften Platos im Original studiert, und an Kenntnis der Philosophie ist ihm deshalb Marius Victorinus überlegen. Aber dafür bleibt dieser immer der vorwiegend metaphysisch interessierte Philosoph. Bei Augustin dagegen steht die Frage: Wie werde ich selig? die Sündenschuld des Menschen und die Gnade Gottes im Mittelpunkt seines Fühlens und Denkens. Grade dadurch ist er der Theologe geworden, der die Entwicklung der Folgezeit beherrscht.

ipsi negare non possint, quod pro nostrorum supplicio peccatorum adfectum quendam deus ferinae crudelitatis induerit.

1. Comm. zu Jes 65⁶. Zorn, Reue u. s. w. sind tropice aufzufassen wie Auge und Hand Gottes, *non quo his pateat perturbationibus, qui eas dono gratiae suae exstinguit in nobis*. Dies ist ein Gedanke, der an Äußerungen bei Mönchen, besonders Makarius (vgl. S. 91 Anm. 1) seine Parallele hat. Er führt dann weiter aus, daß der Zorn bei Gott nicht ulciscendi libido ist sondern aus der affektlosen Liebe hervorgeht. Im Comm. zu Sach 114 verrät er Kenntnis davon, daß die Häretiker das AT. wegen der Erwähnung von Gottes Zorn angreifen. Zu Hiob 19¹¹ bringt er die Auslegung: *furor dei hoc loco potest diabolus ipse intellegi* (vgl. zu Nahum 1, 6 und Gregor Naz. S. 109). Sonst vgl. Comm. zu Amos 7, 1—3. Eph. 4, 31. Ezech. 5, 12 f. ep. 140, 10. 12. 15 adv. Pel. 2, 5. Comm. zu Jes. 5, 25 (*non quod humanis perturbationibus subiaceat sed quod nos qui delinquimus, nisi irascentem audierimus, dominum non timebimus* vgl. Lactanz!) 66, 15f.

Von hier aus ist er in den schärfsten Gegensatz zur Philosophie getreten, und das Dogma von der *αὐτάρκεια* des Weisen, mit dem die spätere Philosophie, besonders Stoa und Epikureismus, stand und fiel, hat niemand scharfsinniger und unbarmherziger bekämpft als er (bes. ep. 155). Allein dabei blieb er derselbe Mann, den einst das Streben, die Glaubenssätze der Schrift verstandesmäßig zu begreifen, den Manichäern in die Arme getrieben hatte (de util. credendi 2). Wenn er später erkannte, daß diese nicht hielten, was sie versprachen, so hatte er es namentlich dem Studium des Neuplatonismus zu danken, und an diesen hielt er sich auch, wenn er nun versuchte, der kirchlichen Lehre einen rationellen Hintergrund zu schaffen.

Die Zweiweltenlehre ist es, die er ins Christliche überträgt. Wir leben in der Welt des Vergänglichen, Veränderlichen, Unvollkommenen, aber unser eigner Geist, das Höchste, was es in dieser Welt gibt, weist uns auf das Höhere hin, das über jede Veränderung und individuelle Beschränktheit erhaben ist, auf das wahre Sein, das allein Wertvolle, die Gottheit. Alles Irdische hat ein Sein nur, weil es nach den in der göttlichen Intelligenz enthaltenen Urbilder geschaffen ist, hat Wert nur, sofern es am Göttlichen Anteil bekommt (de div. quaest. 46). An Gott teilzuhaben, ihn zu schauen ist deshalb vor allem das Ziel des Menschen, ein Ziel freilich, das er erst im Jenseits voll erreicht. So deckt sich also der Gegensatz von Materiellem und Immateriellem mit dem des Göttlichen und Menschlichen, des Ewigen und Zeitlichen. Und wenn Plato einen Mittler zwischen den Gegensätzen gefunden hatte in dem Eros, dem Heimweh der Seele nach der übersinnlichen Welt, so kennt auch Augustin einen Mittler, allerdings von ganz anderer Art. Es ist das Verbum dei, das grade in der Absicht mit einem Menschen ein Wesen gebildet hat, um Zeitliches und Ewiges zu verbinden, um die Menschen von der Unvollkommenheit des Zeitlichen zu reinigen und sie durch den Glauben, der die Erkenntnis dieser Welt vermittelt, auf das intellektuelle Schauen Gottes im Jenseits vorzubereiten¹.

Freilich bilden diese Gedanken nur den Hintergrund, von dem sich Augustins rein christliche Anschauung abhebt. Gott ist ihm nicht bloß das absolute Sein, er ist auch der deus meus

1. De trin. IV, 18, 24 de cons. evang. I, 35, 53.

der Confessionen, die lebendige Persönlichkeit, zu der der Mensch aus der Tiefe der Sündennot ruft, Christus nicht nur das Bindeglied zwischen Zeitlichkeit und Ewigkeit, sondern der Heiland, dessen Fleischwerdung der höchste Beweis für die Liebe Gottes und die alleinige Bürgschaft für das Seelenheil ist. Aber wie wichtig jene Gedanken für Augustin sind, sieht man daraus, daß er da, wo er Christi Mittlerrolle schildert, mehrfach sich ausdrücklich auf Platos Satz *ὅτι περὶ πρὸς γένεσιν οὐσία τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια* (Tim. 29c)¹ beruft. Und will man für die Betrachtung von Augustins Weltanschauung die richtige Perspektive gewinnen, darf man den Hintergrund des Gemäldes nicht übersehen².

Grade für die Frage nach dem Zorne Gottes sind diese Gedanken von ausschlaggebender Bedeutung. Aus der richtigen Vorstellung von Gott folgt auch für ihn ohne weiteres die Leidensunfähigkeit³. Von hier aus hat er die schärfsten Angriffe gegen die Dämonenlehre der Neuplatoniker gerichtet, von hier aus die Überzeugung von der Unhaltbarkeit des manichäischen Dualismus gewonnen⁴. Und wenn diese selbst den Finger auf die alttestamentlichen Stellen legten, wo vom Zorne Gottes die Rede war, konnte das ihn wenig anfechten. Er konnte sich ja einfach darauf berufen, daß die origenistische Auffassung von der Kirche zur offiziellen Lehre erhoben war. »Ganz anders als ihr es glaubt, verstehen wir Gesetz und Propheten. Laßt doch endlich von eurem Irrtum ab! Der Gott, den wir verehren, kennt keine Reue, keinen Neid, er bedarf nichts, er ist nicht leichtgläubig, er hat nicht seine Lust am Blut von Menschen und Tier . . . Das sind ja die törichten Erfindungen, gegen die ihr gern mit vielem Ernst und vielen Worten eure Angriffe richtet⁵. Uns berühren solche Angriffe garnicht, es sind Altweiberphantasien, kindische Vorstellungen, die ihr mit

1. Natürlich nach Ciceros Übersetzung.

2. Selbst im ersten Traktat zu Johannes spricht er zur großen Gemeinde von Gott als der *substantia viva perpetua omnipotens infinita* (§ 8).

3. Civ. dei 12, 18. *Nobis fas non est credere aliter affici deum, cum vacat, aliter cum operatur, quia nec affici dicendus est, tanquam in eius natura fiat aliquid, quod ante non fuerit. Patitur quippe, qui afficitur, et mutabile est omne quod aliquid patitur.*

4. Vgl. S. 39 und den Anhang.

5. Das ist wohl übertrieben.

ebensoviel Albernheit wie Heftigkeit zerstört. Wer sich durch solche Worte von euch ködern läßt, der verurteilt nicht die kirchliche Lehre, er zeigt nur, daß er sie nicht kennt« (de mor. eccl. cathol. I, 10, 16). Wir verehren *deum . . . nec livida perturbatione sed tranquilla bonitate zelantem . . . nec ira vel humana turbide saevientem sed alia divina severe iusta retribuentem, quae non propter ulciscendi libidinem sed propter iudicandi vigorem certo usu locutionis ira nominatur* (ca. Faustum 22, 21, wo er von 14 an die in 4 mitgeteilten Angriffe der Manichäer zurückweist)¹. Es liegt hier einfach eine tropica locutio vor (Civ. dei 14, 11). Auch die Philosophen (d. h. die Stoa) scheiden theoretisch sehr genau zwischen den *πάθη* und den entsprechenden *ἐνπάθειαι* und doch finden sich in ihren Schriften unzählige Stellen, wo *metus* für *cautio*, *laetitia* für *gaudium* gesetzt ist. Ist es da verwunderlich, wenn das Alte Testament, sei es infolge von Eigentümlichkeiten des Ausdrucks in der Ursprache, sei es abusiv, um menschlich verständlich zu reden, die Namen der Affekte auch von Gott anwendet?². In allen solchen Fällen müssen wir das spezifisch Menschliche, das Leiden, die unruhige Bewegung abstreifen. Wer wollte Gott das Mitleid absprechen? Und doch ist an menschliches Mitleid bei ihm nicht zu denken, da dieses stets mit *miseria cordis* verbunden ist³. *Sicut ea quae dicitur ira dei non perturbatio mentis est sed potentia vindicandi, sic zelum dei non cruciatum animi* (intellegimus o. ä.), *quo maritus adversus uxorem vel uxor adversus maritum torqueri solent, sed tranquillissimam sinceramque iustitiam*, vermöge deren er den Abfall der Menschen nicht ungestraft läßt (ca. Adim. 11 cf. 7. 13). Auch wenn wir von der Reue Gottes lesen, *auferamus ista, quae de humana infirmitate atque ignorantia veniunt, et remaneat solum velle, ut non ita sit aliquid quemadmodum erat*. Der frühere wie der spätere

1. Üble polemische Fechterstücke begegnen daneben ca. Faust. 22, 14, wenn er behauptet, ähnliche Vorwürfe könne man gegen Christus erheben und z. B. aus der Ausschließung der törichten Jungfrauen seine Mißgunst folgern. — Nach Augustin Euodius de fide 37.

2. Ca. Faustum 22, 18 cf. Quaest. in Hept. I. 39. Über die *πάθη* und *ἐνπάθειαι* vgl. Stoic. vet. fr. III fr. 431 ff., bes. fr. 438 (Cic. Tusc. IV, 12), an das Augustin sich anlehnt.

3. Vgl. Klemens Strom. II, 72 S. 151 St., oben S. 30.

Zustand sind dabei *perpetuo quodam et tranquillo aequitatis iudicio, quo deus cuncta mutabilia incommutabili voluntate disponit* (ad Simpl. II Quaest. 2 über I Sam 15¹¹)¹. Selbst von der Langmut Gottes gilt das Gleiche. *Quamvis deus nihil pati possit, patientia vero a patiendo nomen acceperit, patientem tamen deum non modo fideliter credimus verum etiam salubriter confitemur*. Sie ist ebenso wie die Affekte zu beurteilen. *Nihil enim horum nos sine molestia sentimus, absit autem, ut impassibilem dei naturam perpeti ullam molestiam suspicemur. Sicut autem zelat sine aliquo livore irascitur sine aliqua perturbatione miseretur sine aliquo dolore paenitet eum sine alicuius suae pravitatis correctione, ita est patiens sine ulla passione* (Einleitung von *de patientia*).

Genauere Beweisführung erübrigt sich bei diesen Behauptungen, und auch bei der Exegese stellt er sich einfach die Frage: *quemadmodum possit intellegi irascens deus?* und beantwortet sie kurz: *quia non sicut homo per inrationalem perturbationem, per omnia tenendum est, ubi tale aliquid scriptura dicit, ne de hoc eadem saepe dicenda sint* (quaest. in hept. II, 10)². Trotzdem kommt er oft auf diesen Punkt zu sprechen, und namentlich als im pelagianischen Streit der Zorn Gottes in den Vordergrund gerückt wurde, hielt er es für notwendig, obwohl Pelagius gleichfalls die ἀπάθεια Gottes anerkennt³, seine Ansicht darzulegen (so über die vasa irae ep. 190, 3, 10). Wichtiger aber als all solche Stellen ist es für uns, wenn wir gleich im Anfang der Konfessionen die Anrede an Gott lesen (I, 4, 4):

1. Über die Reue vgl. noch de div. quaest. 52 de util. cred. 18, 36 civ. dei 14, 11. 15, 25. 17, 7 quaest. in hept. II, 124. In den locutiones in hept. I, 14 bemerkt er auch, daß griechisch *δυσωγήη* stehe, also eher recogitavit als paenituit. Über den Zorn vgl. Civ. dei 9, 5. 21, 24 ench. ad Laur. 33, zu Ps. 2 v. 4. 6 § 3 (mit Hinweis auf Sap. 12, 18) 7 v. 12. 26 v. 9. 82 v. 16 (*tamquam si lex dicatur irasci*, vgl. oben S. 122 Anm. 1). Über zelus Quaest. in hept. II, 168 ca. Adim. 7.

2. In den Predigten redet er natürlich gelegentlich vom Zorne Gottes, aber meist nur in unmittelbarem Anschluß an Stellen der Schrift.

3. Zu Eph 4⁸⁰ (P. L. 30 col. 872) bemerkt er: *tristitia et ira et cetera huiusmodi in nobis passiones sunt, quia passibiles sumus, in deo vero dispensationes. Nos illa inviti patimur, ille voluntate ad nostram emendationem assumit*.

zelas et securus es, paenitet te et non doles, irasceris et tranquillus es, opera mutas nec mutas consilium. Denn hier sehen wir recht deutlich: Auch wo ihm die lebendige Persönlichkeit Gottes am allernächsten tritt, wo er sich an die erbarmende Liebe wendet, wo ihn zugleich das Gefühl: »Schau her, hier steh ich Armer, der Zorn verdient hat« ganz beherrscht, würde er es doch als Entweihung und Blasphemie empfinden, wollte er sich irgend einen Affekt bei Gott vorstellen.

Schlußbemerkung.

Das Ergebnis der Untersuchung läßt sich sehr kurz zusammenfassen. Der »Philosophengott« Markions, den man zuerst als Fremdling empfand, hat sich bald nicht nur Heimatsberechtigung innerhalb der christlichen Kirche erworben, sondern hat auch den von Markion bekämpften leidenschaftlichen Gott des Alten Testaments ganz verdrängt. Selbst die Römer haben ihn, allerdings erst unter dem Einfluß der christologischen Streitigkeiten, bedingungslos angenommen. An diesem Siege ändert auch nichts die Tatsache, daß man die gewaltsamen Folgerungen Markions nicht mitmachte und durch Origenes' Exegetenkunst das Mittel fand, die Autorität des Alten Testaments zu wahren.

Überraschend ist dabei die Schnelligkeit, mit der die Kirche sich auf den neuen Standpunkt stellte, überraschend auch die Einmütigkeit, mit der alle Kreise auf diesem beharrten. Fragen wir nach der Ursache dieser Erscheinung, so ist zunächst natürlich zu antworten, daß dem hellenischen Denken die Affekte der Gottheit ebenso anstößig waren als sie dem Judentum natürlich erschienen. Hinzu kommt aber noch eins: Grade in solcher einzelnen Frage merkt man am besten, wie stark die Philosophie das Denken der christlichen Theologen beeinflußt hat, wie sie selbst bei den Männern ihre Wirkung nicht verfehlte, die zu ihr unmittelbar gar keine nahen Beziehungen hatten. Der philosophischen Schulung ist es auch zu danken, daß man das ganze Problem vom richtigen Gesichtspunkt aus betrachtete. Man faßte die Sache psychologisch an und formulierte scharf die Frage: Sind Zorn und Reue als psychi-

sche Vorgänge bei Gott denkbar? Damit war ein fester Boden geschaffen, auf dem der Kampf der entgegenstehenden Ansichten zu einem allseitig anerkannten Ergebnis⁵ führen konnte.

Anhang.

Die Affekte in der christlichen Polemik gegen die Heidengötter.

Als die Christen angingen, die frohe⁶ Botschaft vom Erscheinen des Erlösers auch auf der Heiden Straße zu verkünden, merkten sie bald, daß ihrer hier noch andre Gegnerschaft wartete als in der Heimat. Hier hatte man nicht mehr mit dem Haß erregter Volksgenossen zu tun, die von jeher gegen Gottes Gebot widerspenstig gewesen waren, man hatte überhaupt nicht gegen Fleisch und Blut zu streiten, sondern gegen andre Mächte, die mit unsichtbarer Hand den Kampf organisierten, den ihre Anhänger durchzuführen hatten. Darüber war man freilich völlig beruhigt, daß diese Gegner keine wirklichen Götter seien, daß die toten Götzenbilder gegen den lebendigen Gott schließlich doch nichts ausrichten konnten. Aber reale Wesen standen hinter den Idolen doch. Das spürte man nur zu deutlich in dem Einfluß, den sie auf ihre Anhänger ausübten, in den Leiden, die sie den Christen bereiteten.

Die Heidengötter im A. T. Das war auch jederzeit die Anschauung der Väter gewesen. Die Zeiten waren allerdings längst vorbei, wo man die Götter der fremden Völker als gleichberechtigte Elohim neben Jahve ansah. Aber wenn auch die Propheten diesen zum alleinigen Weltenregenten gemacht und die Elohim zu Elilim, die Götter zu Götzen degradiert hatten, an der Realität dieser Nichtse hatten sie nie gezweifelt. Ihre Existenz trug gerade dazu bei, die einzigartige Machtstellung Jahves hervortreten zu lassen¹. Sie waren die Fürsten und

1. Smend Alttest. Religionsgeschichte S. 113 f. 450 ff.

Gewaltigen dieser Welt, denen er als seinen Statthaltern die Völker anvertraut hatte, sie waren seine Diener sogut wie die Engel und die übrigen Heerscharen. Wie sie sich ihrem Wesen nach zu diesen verhielten, darüber hatte man lange schwerlich genaue Vorstellungen. Aber es kam die Zeit, wo man die eignen religiösen Vorstellungen in fremder Sprache auszudrücken genötigt war, und von selbst traten dabei die bisher nur unsicher im Gefühl gezogenen Grenzlinien schärfer hervor.

Die Götter als δαίμονια. Allerdings war dies bei den Heidengöttern nur nach einer Seite hin der Fall. Denn wenn die LXX Ps 96⁵ בְּ-לֹא-הָיָה הָעֲצִימִים לְלִיָּים übersetzten πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαίμονια, so war damit allerdings eine Begriffsbestimmung gegeben, die diese von den Engeln scharf schied¹. Um so näher rückten sie dafür einer andern Klasse der zwischen Gott und Mensch stehenden Wesen, den unheimlichen Gesellen, die grade damals anfangen die Volksphantasie im höchsten Maße zu beschäftigen. Denn während man sich früher verhältnismäßig wenig um diese Dämonen kümmerte, spürte man jetzt überall in gleicher Weise die Wirkung solcher Plagegeister, die allen möglichen Unfug stifteten, tückisch den Menschen mißhandelten und zur Befriedigung ihrer Lüste benutzten². Für diese Wesen, die man bisher garnicht mit einem einheitlichen Namen zusammengefaßt hatte, war bei der Übertragung ins Griechische die Bezeichnung δαίμονες ohne weiteres gegeben. Wenn die LXX mit demselben Ausdruck auch die Heidengötter bezeichneten, war für sie der nächste Anlaß, daß schon früher eine Annäherung zwischen beiden Klassen vollzogen worden war. Denn wenn Ps 106³⁷ gesagt wird, daß die Juden den עֲשֵׂי־יָם ihre Kinder schlachteten, so ist zweifellos damit der Molochdienst gemeint und die fremden Gottheiten werden jenen Dämonen gleichgestellt (ebenso Deut 32¹⁷ vgl. Duhm S. 49). Hier lag diese Identifizierung besonders nahe, weil es sich um Götter handelte, die im Lande selbst an manchen Orten verehrt wurden und leicht mit den lokalen

1. Das hinderte natürlich nicht, daß später von Philon an man die Dämonen wieder mit den Engeln identifizierte.

2. Smend a. a. O. 454. J. Weiß »Dämonen und Dämonische« in der Realencyclopädie. H. Duhm Die bösen Geister im Alten Testament. Tübingen 1904.

Dämonen in Beziehung gebracht werden konnten. Hatte man aber einmal an diesen Stellen die Übersetzung *ἔθυσαν τοῖς δαίμονιαις* gewählt, so konnte man den Begriff auch auf die Götter der anderen Völker ausdehnen. Diese Erweiterung war etwas Neues, stand aber jedenfalls nicht im Widerspruch mit dem Volksempfinden. Vielleicht war dabei aber auch noch die bewußte Absicht im Spiele, an Spekulationen der griechischen Theologen über die Volksgötter anzuknüpfen.

Die platonische Auffassung der Volksgötter als *δαίμονες*. Plato. Wenige Hellenen haben sich durch die volkstümlichen Vorstellungen von den leidenschaftlichen, willkürlichen, durch Opfer zu bestechenden Göttern so sehr abgestoßen gefühlt wie Plato, und die Dichter büßen es schwer genug, daß sie das Volksempfinden zum Ausdruck brachten. Als er dann im Alter sich entschloß das Bild des zweitbesten Staates zu entwerfen und dabei nicht mehr mit einer zur Regierung berufenen Elite des Volkes allein rechnete, sondern der geistigen Verfassung der Gesamtheit Rechnung trug, hat er freilich weitgehende Konzessionen gemacht und Opfer und Gebete nicht nur zugelassen, sondern ausdrücklich gefordert. Aber auch der Greis fühlt noch jugendlichen Zorn in sich aufsteigen, wenn er an die Leute denkt, die meinen, sie könnten durch Fettdampf und Weiheguß sich Straflosigkeit für begangenes Unrecht erwirken. Was würde man von einem Schäferhunde sagen, der sich vom Wolfe durch ein paar fette Bissen bestechen ließe, die Interessen der anvertrauten Herde zu opfern? Menschen mögen durch Lust und Schmerz bestimmt werden ungerecht zu handeln, die Gottheit ist für solche Einflüsse unzugänglich, nicht bloß die unwandelbare Gottheit, der das All sein Dasein verdankt, sondern auch die andern Götter, deren sichtbare Erscheinung uns in den ewig nach gleichen Gesetzen verlaufenden Bewegungen des Himmels und seiner Gestirne entgegentritt. Ihrer Majestät gebührt in Wahrheit eine würdige Verehrung, mag auch die Masse sich in den gewohnten Vorstellungen der Volksreligion bewegen¹.

Aber hat die spezielle Form der Gottesverehrung durch Opfer und Gebete überhaupt keinen Sinn? Sollte es nicht

1. Zum Ganzen vgl. das 10. Buch der Gesetze.

vielleicht doch in der Weltordnung selbst seinen Grund haben, daß diese niederen Vorstellungen für die sittliche Erziehung der Masse nicht zu entbehren sind? Sollte nicht vielleicht der fromme Kinderglaube, den nur der naseweise Jüngling leichten Herzens über Bord wirft, auch abgesehen von dem Glauben an die Existenz von Göttern überhaupt noch einen wahren Kern enthalten? Einen Weg gab es, solchen Gedanken nachzugehen. Als seinerzeit Plato in Symposion den Trieb schildern wollte, der uns aus der Flucht der Erscheinungen herausreißt zum Schauen des Ewigen Schönen Guten, da hatte seine dichterische Phantasie sich der volkstümlichen Vorstellung von den zwischen Gott und Mensch stehenden Wesen erinnert und den im Herzen wurzelnden Trieb zum Dämon Eros gestaltet. Zweifellos war das damals für ihn nichts als eine dichterische Conception, aber seitdem war ein Menschenalter vergangen, und jetzt mochten ihm die Volksvorstellungen in etwas andrem Lichte erscheinen. Lebewesen finden wir überall da, wo Seelisches mit Leiblichem eine Verbindung eingeht. Machte es da nicht die Harmonie des Weltalls wahrscheinlich, daß wir eine Stufenfolge anzunehmen haben, daß zwischen den himmlischen ζῶα, denen wir unbedingt Göttlichkeit zuerkennen müssen — darum kann ja keiner bestreiten, daß das All voll von Göttern ist (Legg. 899 b) — und uns Menschen noch andre Lebewesen existieren? Dann hinderte aber nichts, diese Mittelwesen mit den volkstümlichen Vorstellungen von den Dämonen in Einklang zu bringen. Sie mögen es dann auch sein, die das Volk als Götter verehrt, weil sein Blick nicht über sie hinaus bis zu den wahren Gottheiten emporzudringen vermag.

Epinomis. Es läßt sich nicht direkt zeigen, daß Plato selbst diesen Gedanken nachgegangen ist, aber seine Schüler haben es sicher getan. Schon in der *Epinomis*, die Philippus von Opus¹ wohl mit Benützung von nachgelassenen Zetteln des Meisters aber unter eigenem Namen kurz nach Platos Tod ver-

1. Raders Versuch (Platons phil. Entwicklung S. 413 ff.), die *Epinomis* als Platos eignes Werk zu erweisen, halte ich für gescheitert. Plato hat sicher nicht einen Nachtrag ganz ausgearbeitet, ehe er das Hauptwerk vollendet hat. Auch Reuthers Behauptung (in seiner sonst nützlichen *Dissertation de epinomide Platonica* Leipzig 1907), daß die Tradition über Philippus von Opus unglaublich sei, überzeugt nicht.

öffentlich hat, werden die Dämonen durchaus als reale Mittelwesen zwischen Gott und Mensch geschildert. Sie sind es, die sich um das Geschick der Menschen kümmern, die unsre Gedanken kennen, den Guten lieben und den Bösen hassen. Denn sie sind zugänglich für Lust und Unlust, während die wahre Gottheit über alle Affekte erhaben auf Denken und Erkennen sich beschränkt. Die Dämonen sind es deshalb, denen die Menschen Verehrung zu zollen haben. Allerdings können sie diese nicht von sich aus beanspruchen, denn sie sind nur die Vermittler zwischen dem Menschen und der allein vollkommenen Gottheit (984. 5).

Xenokrates. Viel bestimmter finden wir diese Anschauungen entwickelt bei einem andern Schüler Platos, bei Xenokrates. Er ist durch die Verbindung mystischer Neigungen mit metaphysischer Spekulation zum Begründer der Dämonenlehre geworden¹. Für ihn steht es fest, daß die Dreizahl, die

1. Nachgewiesen von Rich. Heinze, der in seinem trefflichen Buche über Xenokrates (Leipzig 1892) S. 78—123 über die Dämonenlehre des Xenokrates, seine Vorgänger und Nachfolger handelt und vor allem den Nachweis führt, daß Plutarch de def. or. 13—15 und de Iside et Osiride 25f. auf Xenokrates zurückgeht. Meine Ausführungen wollen in der Hauptsache nur eine Ergänzung zu denen Heinzes bilden, da dieser grade die Beziehungen zum Christentum nicht verfolgt. Für die ältere Zeit unterschätzt Heinze wohl die Bedeutung des volkstümlichen Dämonenglaubens, die man nicht nach seinem Vorkommen in der Literatur beurteilen darf (vgl. die Artikel von Waser in der Realencyclopädie und v. Sybel in Roschers mythologischem Lexikon). Platos Mythos ist nur verständlich, wenn schon der Volksglaube den Dämonen eine Mittelstellung (nicht die Vermittlerrolle) zwischen Gott und Mensch zuwies. Bei Xenokrates weiche ich namentlich in einem Punkte von ihm ab. Als Hauptunterschied in der Auffassung der Dämonen tritt nach Chalcidius zu Timaeus c. 135 (vgl. Apulejus de deo Socr. 15) innerhalb der platonischen Schule wie auch sonst hervor, daß nach einer Ansicht die Dämonen selbständige Mittelwesen, nach der andern Seelen der Abgeschiedenen sind. Heinze nimmt für Xenokrates S. 83 die zweite Lehre an, weil es bei Plut. def. or. 417b von den Dämonen heißt: *τοῖς μὲν ἀσθενὲς καὶ ἄμαυρον ἔτι λείψανον ὥσπερ περίττωμα τοῖς δὲ πολὺ καὶ δυσκατάσβεστον ἔνεστιν*. Aber diese Stelle ist dort ganz singulär. Im ganzen Abschnitt hat man dort ebenso wie in den Kapiteln von de Iside et Osiride durchaus den Eindruck, daß die Dämonen besondere selbständige Wesen sind (vgl. z. B. 361e *εἶναι φύσεις ἐν τῷ περιέχοντι μεγάλας καὶ ἰσχυράς κτλ.* 416cd), und nur diese Lehre paßt

überall in der Welt wahrzunehmen ist, auch in der Dreiheit Gott — Dämon — Mensch wiederkehrt. Wenn man die Dämonen leugnet, verkennt man den Zusammenhang der Welt ebenso, wie wenn man die Luftregion zwischen Himmel und Erde beseitigen wollte. Die Gottheit ist viel zu erhaben, um mit dem Menschen unmittelbar in Verkehr zu treten. Dafür sind ihre Diener da, die Dämonen, das *ἐρμηνευτικὸν γένος*, ausgerüstet mit göttlicher Kraft, aber zugänglich für Lust und Schmerz und menschliche *πάθη*. Sie sind es, die vom Menschen Opfer und Gebete entgegennehmen und ihm dafür Orakel und alles Gute bringen. Sie sind es, auf die in Wahrheit all das zutrifft, was die Dichter von den Göttern Anstößiges berichten. All das *οὐ θεῶν εἰσιν ἀλλὰ δαιμόνων παθήματα καὶ τύχαι*, während die Götter *ἀπαθεῖς καὶ ἀναμάρτητοι* sind. Dabei gibt es bei den Dämonen Unterschiede in sittlicher Hinsicht sogut wie bei den Menschen. Neben den guten stehen böse Dämonen, die dem Menschen Schaden bringen und durch

in Xenokrates' System. Denn wenn einmal für die Harmonie des Weltalls die Dämonen als Mittelglied notwendig sind, so müssen sie auch begrifflich von vornherein vorhanden gewesen und nicht erst nach dem Tode der Menschen aus deren Seelen hervorgegangen sein. Dafür spricht auch der Vergleich mit Sonne, Mond und Erde, mit dem gleichseitigen gleichschenkligen und ungleichseitigen Dreieck 416 d. Plutarch hat 417 b wohl die andre, ihm wohlbekannte Vorstellung von sich aus eingemischt. Heinze selbst würde aus der Stelle nicht so viel gefolgert haben, wäre er nicht der Ansicht, daß auch *de facie in orbe lunae* 27 ff. neben Poseidonios auch Xenokrates benutzt sei. Das ist mir auch wahrscheinlich, aber dort hat Plutarch sehr selbständig verschiedene Elemente verschmolzen, und grade die Stelle, wo die abgetrennten Seelen mit der Aufgabe der Dämonen betraut werden (944 d) steht mit dem, was Heinze sonst auf Xenokrates zurückführt, in Widerspruch. So steigen 944 d »die Dämonen« aus freiem Entschluß in die Erdregion herab, 945 b nur die Seelen der *ἐμπαθεῖς*, während der *νοῦς* bei allen zur Sonne strebt, 944 d ist die Seelenwanderung Strafe der Dämonen, dort der *ψυχαί* ohne *νοῦς*. In 944 e klappt eine Lücke, da mindestens gesagt werden mußte, daß die Dämonen wieder emporsteigen. Dagegen schließt dort der Satz *τυγχάνουσι δ' οἱ μὲν πρότερον οἱ δ' ὕστερον* vortrefflich an den Gedanken in 943 b an. Nimmt man dagegen 944 e ff. als unmittelbare Fortsetzung des Passus über die Dämonen, so ist es höchst sonderbar, daß jetzt noch die Seelen die Spuren ihrer früheren menschlichen Existenz zeigen. Im ersten Teile von c. 30 tritt die Scheidung von *νοῦς* und *ψυχή* so wenig hervor wie in 28 b. 29.

apotropäische Gebräuche ferngehalten oder beschwichtigt werden müssen¹. — Die Bedeutung dieser Lehre liegt offen zu Tage. Wenn einst der Spötter Aristophanes sein Wolkenkukuksheim dazu benutzt hatte, um die Opfer der Menschen abzufangen, so ward jetzt in heiligem Ernste zwischen Himmel und Erde ein Dämonenreich errichtet, bestimmt nicht nur die Opferdünste und Gebete zu empfangen, sondern auch alles Anstößige von den Göttern fernzuhalten. So wurde man der Würde der Gottheit gerecht und konnte doch auch bei der Volksreligion einen realen Hintergrund anerkennen.

Poseidonios. Der Same, den Xenokrates gestreut hatte, ist nicht sofort aufgegangen. Erkenntnistheoretische Interessen drängten in der Akademie seine Lehre zurück. Vergessen hat man sie aber nicht, und als die Zeit kam, wo die religiöse Strömung mächtig hervorbrach, begann man Xenokrates als den besten Interpreten Platos anzusehen. Zuerst war es, wie es scheint, der platonisierende Stoiker Poseidonios, der wieder größeres Interesse für die Dämonen gewann. Er hat von Xenokrates Anregungen empfangen, aber seine Lehre umgestaltet². Denn während Xenokrates die Dämonen als die selbständigen Mittler zwischen Gott und Mensch ansah, identifiziert sie Poseidonios mit dem *συγγενῆς δαίμων*³, dem Gotte, den der Mensch in der Brust trägt, der schon hier die Fähigkeit hat sich los von den Einflüssen des Leibes zu machen und nach der Trennung vom Leibe sich allmählich von allen sinnlichen Schlacken befreit und zum reinen Dämon, ja im besten Falle zum Gotte selber wird⁴. Diese Dämonen nehmen sich dann der noch im Leibe befindlichen Seelen an, unterstützen sie bei ihren sittlichen Kämpfen und treten im Traum mit ihnen in Verbindung⁵, Vermittler

1. Plut. de def. or. 13—15 de Iside et Osiride 25f.

2. Heinze 97ff. 3. Vgl. die Stelle aus π. παθῶν in meiner Abh. Fleck. Jahrb. Suppl. XXIV S. 625 (nach Platos Tim. 90ac) vgl. Schmekel die Philos. der mittl. Stoa S. 256. Ob er daneben Dämonen angenommen hat, die sich nie mit einem Menschenleib verbinden, geht aus Macrobius Sat. I, 23, 7 nicht mit Sicherheit hervor, vgl. Schmekel a. a. O. Anm. 4. 4. Näheres bei Heinze.

5. Cic. div. I, 64 und Plut. de gen. Socr. 24, eine Stelle, die Heinze S. 104ff. mit Wahrscheinlichkeit auf Pos. zurückgeführt hat. (Aber Diog. Laert. VII, 151 *πᾶσι δ' εἶναι καὶ τινὰς δαίμονας ἀνθρώπων συμπαθεῖαν ἔχοντας* bedeutet nur, daß die Dämonen mit den Menschenseelen in

zwischen Gott und Mensch sind sie aber nicht, da auch ein unmittelbarer Verkehr zwischen diesen möglich ist, und namentlich denkt Poseidonios nicht daran, sie mit den Volksgöttern gleichzusetzen.

Die Platoniker der ersten Kaiserzeit. Bei den Platonikern der Kaiserzeit ist der Dämonenglaube allgemein. Plutarch Maximus von Tyrus Apuleius teilen ihn gleichermaßen. Eine einheitliche Anschauung hat sich dabei nicht herausgebildet, dazu waren die Elemente, aus denen die Vorstellungen von den Dämonen erwachsen, zu verschieden. Gemeinsam ist allen die xenokrateische Annahme, daß die Dämonen Mittelwesen zwischen Gott und Mensch sind, doch wird damit mehr oder minder geschickt der poseidonische Gedanke an die abgeschiedenen Seelen oder auch die volkstümliche Vorstellung, daß jeden sein Dämon begleitet, verschmolzen (Apuleius de deo Socr. 13. Max. 14. 5¹. Plut. def. or. 13 und Isid. 25. 6). Gemeinsam bleibt auch die apologetische Tendenz, die auf die Dämonen das Unangenehme von der Gottheit abwälzt (Plut. def. or. 15 und Is. 25. 6. Apul. 12. 3, bei Maximus ist sie nicht ausgesprochen, liegt aber in seiner ganzen Richtung). Während

Wechselwirkung stehen). Den Gegensatz zu dieser Anschauung bilden die neidischen Dämonen bei Plut. Dion 2, die den tugendhaften Menschen zu Fall bringen.

1. Daß bei Maximus zwei Vorstellungen verschmolzen sind, erkennt Heinze S. 100 richtig, aber sein Beweis, daß 15, 5. 6. 14, 8 stoischen Ursprungs sind, ist nicht gelungen. Er geht aus von den Worten: *ἐπειδὴν δὲ ἀποκάμῃ τὰ νῦρα ταυτὶ καὶ τὸ πνεῦμα καὶ τὰ ἄλλα ὥσπερ καλῶδια, ἐξ ὧν τέως προσώρμιστο τῇ ψυχῇ τὸ σῶμα*, aber das ist nicht die stoische Lehre, nach der das πνεῦμα die Substanz der Seele ist. Vielmehr gleicht dieses eben nur den Tauen, die die Seele an den Leib binden. Es ist dieselbe unstoische Psychologie, die bei Mark Aurel 12, 3 vorliegt *τρία ἐστὶν ἐξ ὧν συνέστηκεν· σῶμάτιον πνευμάτιον νοῦς* (vgl. 12, 4. 2, 2. 10, 24, etwas anders 3, 16). Zu vergleichen ist der Platoniker bei Porphyry. de abst. II, 38, bei dem die Dämonen Seelen sind, die ein Pneuma als Träger haben, das wie bei Mark Aurel Sitz der *ὁρμαί* ist. Bei Porphyrius selbst tritt an Stelle des *εἶδωλον*, das bei Plotin die Seele in der Verbindung mit dem Leibe ausstrahlt, ein besonderes πνεῦμα (*ἀφορμαί* 32). Bei Basileides haften der Seele verschiedene Pneumata an (Klemens Strom. II, 112 p. 174 St.), Scharf zu scheiden von dieser Dreiteilung ist natürlich die paulinische, bei der das Pneuma als Höheres zu Seele und Leib tritt.

dabei Plutarch ausdrücklich Xenokrates in der Annahme böser Dämonen folgt, denen die apotropäischen Kulte gelten, (361 b 417 c), begnügt sich Apuleius mit der Angabe, daß »manche« Dämonen an solchem Gottesdienst Freude haben (14), und Maximus schweigt ganz von ihnen. Daß die Dämonen überhaupt es sind, die das Opfer zunächst in Empfang nehmen, ergibt sich nicht nur aus der Vermittlerrolle, die sie zwischen Gott und Mensch spielen (Max. 14, 8. Apul. 4 ff. Plut. def. or. 13), sondern auch daraus, daß die Gottheit über alle solche Geschenke erhaben gedacht wird. Natürlich ist damit nicht gesagt, daß ihnen die Opfer auch dargebracht werden, aber Plut. def. or. 12 sagt doch: οὓς δαίμονας ὁρθῶς ἔχει κατὰ νόμον πατέρων ἡγουμένους καὶ ὀνομύζοντας σέβεσθαι, und Apuleius spricht c. 13 von den Geschenken, Ehren und Gebeten, durch die man die Dämonen bestimmen kann.

Das Wesen der Dämonen ist durch ihre Mittelstellung bestimmt, und Apuleius faßt sein Urteil dahin zusammen (c. 13): *Sed et haec cuncta et id genus cetera daemonum mediocritati rite congruunt. Sunt enim inter nos et deos ut loco regionis ita ingenio mentis intersiti, habentes communem cum superis immortalitatem cum inferis passionem. Nam proinde ut nos pati possunt omnia animorum placamenta vel incitamenta, ut ira incitentur et misericordia flectantur et donis invitentur et precibus leniantur et contumeliis exasperentur et honoribus mulceantur aliisque omnibus ad similem nobis modum varient; quippe ut fine comprehendam, daemones sunt genere animalia ingenio rationalia animo passiva corpore aëria tempore aeterna . . . Quae propterea passiva non absurde, ut arbitror, nominavi, quod sunt iisdem quibus nos turbationibus mentis obnoxii.* Genau so schildert Chalcidius c. 130 nach alter Lehre die Dämonen als *genus medium immortale et obnoxium passioni*, und Maximus beweist diss. 15, 4 ausführlich: εἰ ὁ μὲν θεὸς ἀπαθὴς καὶ ἀθάνατος ὁ δὲ ἄνθρωπος θνητός τε καὶ ἐμπαθής, ἀνάγκη τὸ διὰ μέσον τούτων ἢ ἀπαθὲς θνητὸν εἶναι ἢ ἀθάνατον ἐμπαθές. (Dabei scheidet das erste Glied natürlich als unmöglich aus).

ἀθάνατοι καὶ ἐμπαθεῖς? Um so überraschender ist es, daß Plutarch de defectu oraculorum 16 extr. den Dämonen mit der ἀπάθεια zugleich die ἀφθαρσία absprechen zu müssen glaubt. Diese Differenz ist besonders interessant, wenn wir

darán denken, daß nach dem Schluß des Karneades, den Panaitios und Poseidonios und im allgemeinen die Späteren anerkannten¹, ein ἀθάνατον καὶ ἐμπαθὲς ein Unding ist. Danach ist soviel sicher, daß die Lehre, die in dieser Verbindung grade das Wesen der Dämonen sah, älter sein muß, und am liebsten würde man annehmen, daß grade unter dem Druck dieses Einwurfs Plutarch die Ewigkeit der Dämonen aufgegeben habe, während man sonst der alten Lehre treubleib. Dem steht aber entgegen, daß grade Plutarch def. or. 13 ff. auf der eignen Lehre des Xenokrates fußt und schon dieser nach dem Anfang von c. 13 den Dämonen πάθος θνητοῦ καὶ θεοῦ δύναμιν beigelegt zu haben scheint. Deshalb wird es wohl doch geratener sein, mit Heinze S. 110 zwei verschiedene altakademische Formen der Dämonenlehre anzunehmen, von denen die eine die Dämonen als sterblich, die andere als unsterblich ansah².

Eine Einwirkung von Karneades' Schluß spürt man bei Maximus 15, 7, wenn er sagt: ἀλλ' οὐχὶ δαιμόνων πᾶς πάντα δοῖ, ἀλλ' αὐτοῖς διακέχριται τὰ ἔργα, ἄλλο ἄλλῳ· καὶ τοῦτό ἐστιν ἀμέλει τὸ ἐμπαθὲς, ᾧ ἐλαττοῦται δαίμων θεοῦ. Die Anschauung, daß für die Dämonen die Beschränkung auf eine bestimmte Wirkungssphäre charakteristisch ist, treffen wir auch sonst an und in weitestem Sinne ist diese Beschränkung ein πάθος. Aber der alte Sinn von ἐμπαθὲς ist das natürlich nicht. Maximus selbst hat wohl diese Umdeutung nicht vorgenommen, denn das würde er deutlicher zum Ausdruck gebracht haben. Mit vollem Bewußtsein zieht dagegen die Folgerung aus jenem Schlusse der Platoniker, den Porphyrius de abst. II, 37 ff. zu Grunde legt (vgl. nachher S. 144). Bei ihm haben die Dämonen einen Pneumaleib, τὸ δὲ πνεῦμα ᾧ μὲν ἐστι σω-

1. Vgl. S. 21. 2 und die Bemerkungen über Tertullian Novatian Arnobius Hilarius S. 26. 42. 47. 122.

2. Unbedingte Sicherheit haben wir aber nicht, daß bei Plutarch die Worte ὥσπερ ἡ δαιμόνων φύσις ἔχουσα καὶ πάθος θνητοῦ καὶ θεοῦ δύναμιν noch Xenokrates' Ansicht wiedergeben. Zu dem Vergleich mit den 3 Arten von Dreiecken, den dieser vorher anwendet, würde man auch eher die scharfe Gegenüberstellung der Gegensätze erwarten, die bei Apulius vorliegt. Auffallend ist auch, daß grade die verbreitetste Ansicht auf einen unbekannten Akademiker zurückgehen soll. Fraglich ist mir auch, ob Plutarch direkt aus Xenokrates schöpft.

ματικόν, παθητικόν ἐστὶ καὶ φθαρτόν, τῷ δὲ ὑπὸ τῶν ψυχῶν οὕτως δεδέσθαι, ὥστε τὸ εἶδος αὐτῶν διαμένειν πλείω χρόνον, <πολυχρόνιον>, οὐ μὴν ἐστὶν αἰώνιον¹. Ähnlich ist es wohl zu verstehen, wenn Plotin, der für sein System eigentlich gar keine Dämonen braucht, aber der gewöhnlichen Anschauung Konzessionen macht², sich so ausdrückt τὸ μὲν δὲ θεῶν ἀπαθὲς λέγομεν καὶ νομιζομεν γένος, δαίμοσι δὲ προστίθεμεν πάθη, αἰδίους λέγοντες ἐφεξῆς τοῖς θεοῖς ἤδη πρὸς ἡμᾶς, μετὰ τὸ θεῶν τε καὶ τοῦ ἡμετέρου γένους (III, 5, 6). Denn damit will er doch wohl sagen, daß ihnen eine wirkliche Ewigkeit nicht zukommt.

In der Folgezeit ist einmal ein radikaler Versuch gemacht worden, die Schwierigkeiten, die man doch noch empfand, zu lösen. Porphyrius, der selbst der Theurgie nicht abgeneigt war, aber natürlich keineswegs alle Formen billigte, hat einmal in einem offenen Sendschreiben an »Anebo«, den Vertreter dieser Richtung, eine Reihe verfänglicher Fragen vorgelegt, darunter auch, ob die theurgischen Gebräuche nicht die Affekte der Gottheit wie der Dämonen voraussetzten. Die in recht bissigem Tone gehaltene Rechtfertigung der Theurgie, die man später auf Jamblichs Namen gestellt hat, macht daraufhin reinen Tisch. Sie erklärt, alle diese Gebräuche hätten nur den Sinn, den Menschen für die Einwirkung der stets hilfsbereiten höheren Mächte geeignet zu machen. Diese selbst aber seien alle, von der Gottheit bis zu den Dämonen, ja selbst bis zur Menschenseele herab, nicht nur ἀθάνατοι, sondern auch ἀπαθείς, ja Bringer der ἀπάθεια (Jamblich de mysteriis I, 10—15).

Das sind aber Anschauungen, die der älteren Zeit ganz fernliegen. Wir kehren zu dieser zurück und erinnern uns, daß in der ersten Kaiserzeit von den Platonikern allgemein die Volksgötter als den Affekten zugängliche Dämonen betrachtet werden.

Die Götter als δαιμόνια bei den Christen. Das war also die Lehre, die in der vornehmsten wissenschaftlichen Richtung herrschte, als die Christen den literarischen Kampf gegen das Heidentum begannen. Die Auffassung, daß die Götter δαιμόνια

1. Eine Ergänzung ist für die Konstruktion nötig. Zum Sinn vgl. Zeno fr. 146 A. ἐκάλει τὴν ψυχὴν πολυχρόνιον πνεῦμα, οὐ μὴν δὲ ἄφθαρτον δι' ὅλου ἔλεγεν αὐτὴν εἶναι.

2. Dazu kommt der Zwang der Exegese Platos.

seien, hatten sie natürlich von vornherein aus dem Judentum übernommen, und schon im Neuen Testament ist sie ganz allgemein (cf. I Kor 10^{20. 22.} Jac 2^{19.} Apk 9^{20. 16}¹⁴). Dabei vollzog sich allmählich ein Ausgleich zwischen den Göttern und den eigentlichen Dämonen. Denn deren Wirksamkeit erkannte man jetzt nicht mehr allein in der eigentlichen Besessenheit. Vielmehr spürte man bei jeder starken Regung des Willens wie des Intellektes ihren Einfluß, zumal wenn diese in gottfeindlichem Sinne auftrat. Solche Wirkungen konnten sie nur ausüben, weil sie selbst menschlichen Gefühlen zugänglich waren oder diese als Geister des Zornes, der Trauer usw. gradezu in sich verkörperten (vgl. die Testamente der 12 Patriarchen, Herma's, aber auch Origenes u. a.). Die größte Verwirrung aber, die sie auf intellektuellem Gebiete in den Köpfen anrichteten, war der Trug, daß sie Götter seien und Anspruch auf Verehrung hätten¹. Wenn man andererseits fragte, warum sie diese Verehrung wünschten, war die nächstliegende Antwort die, daß sie die Opfer zur Befriedigung ihrer sinnlichen Neigungen begeherten. Ganz ähnlich war aber die Erklärung auch, wenn man fragte, was die Dämonen trieb, im Besessenen Wohnung zu nehmen: Sie brauchten den menschlichen Leib als Organ, um ihre Lüste zu befriedigen. Denn sie waren Geister ohne Leib, aber mit menschlichen Begierden (Klem. Hom. IX, 10 vgl. Rec. II, 72)².

All das mußte allmählich zur festeren Abgrenzung des Wesens der Dämonen führen. Es liegt freilich in der Natur solcher Vorstellungen, daß sie fließend und unbestimmt bleiben. Darüber aber waren wohl alle Christen einig, daß für die Dämonen das menschliche Fühlen ebenso charakteristisch sei wie ihr übermenschlicher, wenn auch nicht immaterieller Organismus.

1. Weinle Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter Freiburg 1899 und Harnack Mission und Ausbreitung des Christentums S. 100ff.

2. Ebenso Porphyrius bei Euseb. pr. ev. IV, 23, 3. Die Vorstellung ist wohl schon alt. Hom. IX, 10 heißt es, daß *πρὸς τὴν τῶν δαιμόνων φυγὴν ἢ ἐνδεια καὶ ἡ νηστεία καὶ ἡ κακουχία οἰκειότατόν ἐστιν βοήθημα*. Denn wenn die Dämonen nichts zu essen bekommen, verlassen sie die ungastliche Herberge. Zum Fasten tritt in hartnäckigen Fällen noch das Gebet. In diesem Zusammenhang sieht man erst ein, wie es kommt, daß »diese Art nicht ausfährt denn durch Beten und Fasten« (Matth 17^{21.} Mark 9²⁹).

Damit deckten sich aber die vorher geschilderten Lehren der Platoniker von den Dämonen durchaus. Der große Unterschied war freilich der, daß die Heiden die Dämonen als berechnete Vermittler zwischen Gott und Mensch ansahen, während in den Augen der Christen sie gottfeindliche Mächte waren, die sich widerrechtlich Verehrung anmaßten. Aber auch die Christen mußten sich doch fragen, wie die Stellung der Dämonen in den Weltplan Gottes paßte, und diese Frage hat ihnen Kopfzerbrechen genug gemacht. Jedenfalls aber war es nur naturgemäß, daß die Christen bald ausdrücklich bald stillschweigend darauf hinwiesen, daß auch nach Ansicht der gebildeten Griechen die Volksgötter *ἐμπαθεῖς δαίμονες* und von dem *ἀπαθὴς θεός* wesentlich verschieden seien.

Die Polemik gegen die Götterdämonen. Zu Grunde liegt dieser Gedanke natürlich schon all den zahllosen Stellen, wo den Göttern ihre Gier nach Opfern und Spenden oder ihre einzelnen Laster vorgeworfen werden¹. Solche Waffen brauchten sich die Christen aber nicht erst aus der philosophischen Rüstkammer zu holen. Dagegen mußte es den heidnischen Leser an die Philosophie erinnern, wenn Aristeides c. 8 die griechischen Götter *παντοίων δούλους παθῶν* und *ὀργίλους καὶ ζηλωτὰς καὶ θυμαντικοὺς* nennt, oder wenn Justin ausführt, die Dämonen brauchten diese Opfer, weil sie der Herrschaft der Begierden verfallen seien. Auf die Gottheit seien ihre Laster erst von den Dichtern übertragen (ap. II, 5 cf. I, 21 I init.). Ähnlich spricht Tatian davon, daß die Dämonen mitsamt ihrem Führer Zeus dem Fatum unterstehen und denselben Affekten unterworfen sind wie die Menschen (8). Ganz bewußt sucht den Anschluß an die Philosophie Athenagoras, wenn er zunächst mit Versen, die teilweise schon Chrysipp ähnlich verwertet hatte², nachweist, daß die homerischen Götter von *θυμός* und *ἐπιθυμία* — den beiden Hauptaffekten Platos — nicht frei seien, und dann fortfährt, daß selbst beim Menschen es schon als Mangel an Anstand und Bildung gelte, wenn sie nicht die Affekte beherrschen könnten (c. 21). Dabei formuliert er schon die Alternative: Entweder sind es Götter, dann haben sie keine Affekte, oder sie haben Affekte, dann sind sie keine Götter

1. Ich verweise hier einfach auf Geffcken Zwei Apologeten Leipzig 1907. 2. A 24 und E 315 f. vgl. Chrys. fr. phys. 904 ff. Arnim.

(vgl. Geffcken S. 202) und schließt daran dann in c. 23f. seinen Nachweis, daß die Götter nur Dämonen seien, wie schon Thales und Plato erkannt hätten.

Ebenso gehen die Alexandriner vor. Klemens spottet bei jeder Gelegenheit über die *πάθη* der Götter, er nennt sie wie Aristeides *δοῦλοι παθῶν* (Protr. II, 35 p. 26, 12 St. vgl. 32 p. 23, 21 ff.). Er betrachtet sie als *δαίμονες λίγνοι τε καὶ μικροί* (ib. 40 p. 30, 16), *βδελυγὰ καὶ ἀνάθαρτα πνεύματα* (55 p. 43, 25). Wenn die Griechen den Göttern die Affekte beilegen, so sind diese nicht anders zu beurteilen als die Anthropomorphismen, die schon Xenophanes gerügt hat. (Strom. VII p. 841 P.). Und wenn Klemens die alte und die neue Gottesfurcht scheiden will, sagt er (Strom. II, 40 p. 134, 9): *ἡ γοῦν δεισιδαιμονία πάθος, φόβος δαιμόνων οὐσα ἐκπαθῶν τε καὶ ἐμπαθῶν. ἐμπαλιν οὖν ὁ τοῦ ἀπαθοῦς θεοῦ φόβος ἀπαθής*¹. Besonders lehrreich ist natürlich die Auseinandersetzung zwischen Kelsos und Origenes. Kelsos geht ohne weiteres davon aus, daß die Volksgötter, denen die Opfer gelten, Dämonen sind, und behaupten nur, daß sie als irdische Statthalter des wahren Gottes Anspruch auf Verehrung und Dankbarkeit haben². Er erkennt auch offen an, daß nach Ansicht gelehrter Männer viele Dämonen in die Erdregion hinabsteigen, beschränkte Befugnisse haben und durch Opfer und Beschwörungen zu beeinflussen sind³. Und wenn er nun auch selbst der Ansicht den Vorzug gibt, daß sie ohne jedes Bedürfnis sind und nur an der Betätigung frommer Gesinnung ihre Freude haben, so werden wir es doch Origenes nicht verdenken, wenn er sich an die andre Ansicht hält und sie noch ganz geschickt

1. Vgl. noch Protr. II, 36 p. 27, 1 St., wo zu lesen ist *τούτοις οὖν εἰκότως ἐπιταί (τὸ) τοὺς ἑρωτικούς ὑμῶν καὶ παθητικούς τούτους θεοὺς ἀνθρώποπαθεῖς ἐκ παντὸς εἰσάγειν τρόπου*, ferner Strom. VII p. 846.

2. Ähnlich ist die Vorstellung der späteren Juden, vgl. S. 130.

3. VII, 60. Zu lesen ist: *χρὴ γὰρ ἴσως οὐκ ἀπιστεῖν ἀνδράσι σοφοῖς, οἳ δὴ φασὶ διότι τῶν μὲν περιγελῶν δαιμόνων τὸ πλεῖστον (γένος) γενέσει συντετηκὸς καὶ προσηλωμένον αἵματι καὶ κνίσσῃ καὶ μελῳδίας καὶ ἄλλοις τισὶ τοιοῦτοις προσδεδμένον κρείττον οὐδὲν δύναται ἂν τοῦ θεραπεῦσαι κτλ.* Den Gegensatz zu *τῶν μὲν περιγελῶν* berücksichtigt Origenes absichtlich nicht. — Vgl. noch Geffcken S. 220, der aber diese allgemein verbreitete Ansicht nicht wegen Diog. Laert. VIII, 32 als pythagoreisch bezeichnen sollte.

durch den Hinweis auf die platonisch-poseidonianische Lehre stützt, daß auch die Seelen der Abgeschiedenen nur so lange in der Nähe der Erde weilen, als sie die Affekte nicht völlig abgestreift haben (VII, 5)¹. Vor allem hält Origenes natürlich fest, daß außer der wahren Gottheit niemand, weder den bösen Dämonen noch den guten Geistern, Verehrung zu zollen sei (VIII, 55 ff.).

Damit ist für ihn die Polemik erledigt. Auf die Dämonen kommt er allerdings noch oft in seinen Schriften zu sprechen, dabei denkt er aber nicht an die Götter, sondern an Mächte, die das Willens- und Gemütsleben des Menschen beeinflussen und namentlich die sündigen Neigungen zu Affekten steigern. Diese Anschauungen treffen wir im nachapostolischen Zeitalter überall (vgl. oben S. 140). Sie tragen natürlich dazu bei, die Vorstellung von den ἐμπαθεῖς δαίμονες rege zu halten. Unmittelbar haben sie mit der Polemik gegen die Götter wenig zu tun; höchstens daß man gelegentlich wie Paulus davor warnt, die lüsternen Dämonen durch Teilnahme am Götzenmahle anzulocken und ihnen Einlaß in das eigne Herz zu gewähren und damit Macht über den Willen einzuräumen².

Einwirkung der christlichen Anschauung auf die Heiden. Daß die christlichen Anschauungen den gebildeten Heiden nicht unbekannt blieben, dürfen wir von vornherein voraussetzen. Sie brauchen diesen auch keineswegs in allen Stücken unsympathisch gewesen zu sein. Im Gegenteil, es gab Berührungspunkte, die sich aus dem gemeinsamen Gegensatz zur Volksreligion ergaben. Wer selbst die Überzeugung hatte θεοῖς ἀρίστη ἀπαρχὴ νοῦς καθαρός καὶ ψυχὴ ἀπαθής (Porphyr. de abst. II, 61), wer das Bewußtsein hatte, wie leicht die Menge durch den Opferdienst zu der Annahme verführt würde, die Götter seien bestechlich und jedes Unrecht könne durch äußere Mittel gesühnt werden (ib. 60), der konnte den Angriffen der Christen nicht jede Berechtigung versagen. Dazu kam die Erneuerung des Pythagoreismus, der aus religiösen Motiven die

1. Vgl. Plotin IV, 7, 19. VI, 4, 16. Für Poseidonios vgl. Schmekel Entw. d. mittl. Stoa S. 256.

2. Klement. Hom. XI, 15. Diese quälen sich in VIII, 12 ff. auch mit der Frage ab, wie die Geister zu den Affekten kommen, und sind überhaupt für die Dämonologie recht interessant.

Schonung der Tierseele zur Pflicht machte und an den blutigen Opfern Anstoß nehmen mußte. Diese Kreise mußten am ehesten geneigt sein, alles anzunehmen, was ihnen bei ihrem Gegensatz gegen diese Form des Gottesdienstes nützlich sein konnte, und es scheint, daß sie nicht verschmäht haben von den Christen zu lernen.

Der Platoniker bei Porphyrius. de abst. II. 37. Porphyrius, für uns der Hauptvertreter dieser Richtung, gibt de abst. II, 37—43 die Ansicht eines älteren Gesinnungsgenossen über den Opferkult und die Dämonen wieder¹. Dieser geht aus vom höchsten Gott, der nichts von äußeren Dingen bedarf. Ebenso wenig die Weltseele, die auch für jedes πάθος unzugänglich ist. Den sichtbaren Göttern, dem Kosmos und den Gestirnen, gebührt Dank durch unblutige Opfer. Unter diesen stehen die Dämonen, von denen die Überzeugung geht *ὡς ἄρα καὶ βλέπτοιεν ἂν εἰ χολωθεῖεν ἐπὶ τῷ παρορᾶσθαι καὶ μὴ τυγχάνειν τῆς νενομισμένης θεραπειᾶς καὶ πάλιν εὐεργετοῖεν*

1. Porphyrius leitet § 36 den Abschnitt mit den Worten ein: *ἃ δ' οὖν τῶν Πλατωνικῶν τινες ἐδημοσίευσαν, ταῦτα ἀνεμέσῃτον παρατιθέμενα τοῖς εὐξυνέτοις μνηνεῖν τὰ προκείμενα*. Danach ist dieser Abschnitt, der bis 43 reicht und einen ganz einheitlichen Gedankengang bildet, nicht anders zu beurteilen als etwa S. 211—220. Wie er dort Plutarch wörtlich ausschreibt, so entlehnt er auch hier alles einem Unbekannten. Daher auch die plötzliche Anrede *σοι* 169, 4 N. Kein Wunder, daß gewisse Widersprüche zwischen diesem Abschnitt und Porphyrius' eigener Lehre bestehen. So sind hier p. 168, 5 die Dämonen durchaus unsichtbar, bei Porphyrius nach Proklos zu Tim. 142c zum Teil sichtbar, zum Teil sogar fühlbar. Hier haben sie einen Pneumaleib, dort feurige oder erdige Bestandteile. Von den Engeln, die Porphyrius kennt, ist hier keine Rede. Der Vorsteher der Dämonen will hier selbst Gott sein, ist gottfeindlich. Bei Porphyrius nehmen Serapis und Hekate diese Stelle ein, die er schwerlich als böse Dämonen auffassen wollte (bei Eusebius pr. ev. IV, 23 Wolff Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda p. 150 vgl. Zeller S. 729). Wir dürfen also den Abschnitt nicht ohne weiteres als porphyrianisch bewerten. Der Autor ist kein Neuplatoniker, da er nur den *πρῶτος θεός* und die Weltseele kennt, eine Lehre, die unmittelbar aus Plato entwickelt werden konnte. Heinze bemerkt S. 122 die Ähnlichkeit von 36 *εὐστομα μοι κέλεθω* mit Plut. def. or. 14, doch gehören Porphyrius' Worte noch nicht seinem Autor an. Heinze ist bei seiner ganzen Erörterung über diesen Abschnitt zu sehr auf der Suche nach xenokratischem Gut.

ἀν τοὺς εὐχαῖς τε αὐτοὺς καὶ λιτανείαις θυσίαις τε καὶ τοῖς ἀκολούθοις ἐξευμενιζομένους (37). Aber diese Anschauung bedarf sehr der Klärung, um so mehr als sie zu Anklagen Anlaß gegeben hat. Die Dämonen sind langlebige Geister mit einem Pneumaleib, die im Raum unter dem Monde wohnen. Die guten haben teils eine bestimmte Wirkungssphäre zum Nutzen der Menschen, teils sind sie die Vermittler zwischen Gott und Mensch. Andre sind bösertige Geister, die sich von den in ihrem Pneumaleib wurzelnden Trieben beherrschen lassen, die Pestilenz und Unfruchtbarkeit verursachen¹, die plötzlich die Menschen überfallen, Krankheiten bringen und alle möglichen Leidenschaften wecken². Die größte Tücke aber ist es, daß sie all das Unheil, das sie verüben, auf die wahren Götter, ja auf den höchsten Gott schieben³ und den Menschen vorspiegeln, deren Zorn sei die Ursache davon. ταῦτα δὲ καὶ τὰ ὅμοια ποιοῦσιν μεταστῆσαι ἡμᾶς ἐθέλοντες ἀπὸ τῆς ὀρθῆς ἐννοίας τῶν θεῶν καὶ ἐφ' ἑαυτοὺς ἐπιστρέψαι (40)⁴ . . . τὸ γὰρ ψεύδος τούτοις οἰκεῖον. βοίλονται γὰρ εἶναι θεοὶ καὶ ἡ προεστῆσα αἰτῶν δύνამις δοκεῖν θεὸς εἶναι ὁ μέγιστος· οἷτοι οἱ χαίροντες λοιβῇ τε κνίσῃ τε, δι' ἃν αὐτῶν τὸ πνευματικὸν καὶ σωματικὸν πιαίνεται (42)⁵ . . διὸ συνετὸς ἐνὴρ καὶ σώφρων εἰλαβηθήσεται τοιαύταις χρῆσθαι θυσίαις, δι' ὧν ἐπισπάσεται πρὸς ἑαυτὸν τοὺς τοιούτους. Er wird also die blutigen Opfer meiden und sich lieber ein reines Herz bewahren; das ist der beste Schutz gegen ihre Angriffe⁶.

Die Vorstellung, die hier von den Dämonen entwickelt wird, weicht vollkommen von der ab, die wir sonst bei den Platonikern gefunden haben. Die Scheidung guter und böser Dämonen hatte freilich schon Xenokrates. Aber die bösen dienten im Grunde nur dazu, die apotropäischen Gebräuche zu rechtfertigen oder außergewöhnliche Unglücksfälle auf sie zu-

1. 40 init. vgl. Tertull. apol. 22 S. 208 init. Öhler.

2. 40 vgl. Tertull. a. a. O. 208 m. Öhler.

3. 40 ἐν γὰρ δὴ καὶ τοῦτο τῆς μεγίστης βλάβης κτλ. cf. Tertull. a. a. O. cum variis erroribus, quorum iste potissimus, quo deos istos captis et circumscriptis hominum mentibus commendat (adspiratio daemonum).

4. Tertull. apol. 22 et quae illi accuratior pascua est, quam ut hominem e cogitatu verae divinitatis avertat praestigiis falsis?

5. Tertull. a. a. O. ut et sibi pabula propria nidoris et sanguinis procuraret simulacris imaginibus oblata.

6. Vgl. Klement. Hom. XI, 15.

rückzuführen (Plut. def. or. 14). Hier stehen sie im Mittelpunkt des Interesses. Sie haben eine viel weitere Wirkungssphäre besonders durch ihren Einfluß auf das menschliche Seelenleben, sie bilden ein fest organisiertes Reich mit einem Oberhaupt an der Spitze und vor allem sie sind zu gottfeindlichen Mächten geworden, die sich selbst als Götter aufspielen und die Menschen von der wahren Gottheit zu sich herüberziehen. Aus der Tendenz, die unblutigen Opfer zu empfehlen, lassen sich diese Abweichungen nicht erklären. Denn dafür hätte es genügt, wie bei den apotropäischen Kulturen zu behaupten, daß die Blutopfer dazu dienten, die bösen Geister in weltlichen Dingen zu beeinflussen, und daß der Reine sie entbehren könne. Die Erweiterung ihres Wirkungsbereiches, die Behauptung, daß sie selbst Götter sein wollen, bliebe dabei unerklärt. Verständlich wird dagegen mit einem Schlage alles, wenn wir uns sagen, daß das hier entworfene Gemälde Strich für Strich dem Bilde entspricht, das die christlichen Apologeten von den Götterdämonen entwerfen (bes. Tertullian Apolog. 22, von dem deshalb einige Parallelen angeführt sind).

Wir sind zwar gewöhnlich geneigt, wo in den ersten Jahrhunderten Berührungen zwischen Christen und Heiden vorliegen, diese allenthalben als die Gebenden zu betrachten. Aber daß die gewaltige Bewegung des Christentums auf die Gegner nicht ohne Einfluß geblieben ist, muß man auf jeden Fall annehmen, und hier wird die Entwicklung nur verständlich, wenn wir den Platoniker als den Empfangenden ansehen. (Ähnlich schon Zeller III 2 S. 728 ff.).

Porphyrus. Bei Porphyrius selbst ist in der Dämonologie der christliche Einfluß ja ganz deutlich, wenn er außer von Dämonen auch von Engeln redet und von diesen wieder die *ἀρχάγγελοι* scheidet (bei Proklos zu Tim. 47a, ad Aneb. 10. 16 Zeller S. 727). Ungriechisch ist aber auch die Vorstellung, die er in der Schrift *de philos. ex orac. haur.* vorträgt (Euseb. pr. ev. IV, 23, 3 vgl. Wolff p. 149). Denn wenn er hier erklärt: *καὶ τὰ σώματα τοίνυν μεστὰ ἀπὸ τούτων καὶ γὰρ μάλιστα ταῖς ποι(κίλ)αις¹ τροφαῖς χαίρουσι. σιτουμένων*

1. Vgl. Porphyr. *de abst.* II, 42 ζῆ γὰρ τοῦτο ἀτμοῖς καὶ ἀναθυμιάσεων ποικίλως ἀπὸ τῶν ποικίλων.

γὰρ ἡμῶν προσίασι καὶ προσιζάνουσι τῷ σώματι, καὶ διὰ τοῦτο αἱ ἀγνεῖαι, οὐ διὰ τοὺς θεοὺς προηγουμένως, ἀλλ' ἐν' οὗτοι ἐποστῶσι. μάλιστα δ' αἵματι χαίρουσι καὶ ταῖς ἀκαθαρσίαις καὶ ἀπολαύουσι τούτων εἰσδύνοντες τοῖς χρωμένοις, und wenn er ausführt, daß jede Begierde ihr Werk ist, daß sie bei der *συναπόλαυσις* den Menschen zu inartikulierten Lauten veranlassen, liegt offenbar die orientalische Vorstellung der Besessenen zu Grunde, und die Erklärung des Wirkens der Dämonen ist die gleiche wie Klement. Hom. IX, 10 Rec. II, 72 (vgl. S. 140).

Eusebius. Wie einst Xenokrates alles Anstößige von den Göttern auf die Dämonen abgewälzt hatte, so hatte jetzt Porphyrius' Gewährsmann die bösen Dämonen als Sündenböcke benutzt, um die Verehrung der guten halten zu können. Das half natürlich nichts. Denn sobald eine Position aufgegeben war, rückten die Christen nach, und Eusebius stellte sich für das fünfte Buch seiner *Praeparatio evangelica* als Thema ausdrücklich den Nachweis, daß die heidnischen Götter weder Götter noch gute Geister seien, sondern böse Dämonen, die sich in der Erdregion aufhalten, den Affekten unterworfen und auf die Nahrung durch Blut und Opferdampf angewiesen sind (V. Einl.). Ausdrücklich stellte er sich die Aufgabe, dies aus den eignen Schriften der heidnischen Theologen zu erweisen, und er schlug dabei den richtigen Weg ein, ganze Abschnitte aus Plutarch wie auch aus Porphyrius zu übertragen, die sich für seine Behauptung geltend machen ließen (pr. ev. V, 4—17). Er schließt seine Ausführungen mit den Worten: *διὰ δὲ τούτων ἀπάντων ἡγοῦμαι σαφῶς ἐληλέγχθαι, ὡς ἄρα περιγέιοι τινες καὶ φιλοπαθεῖς δαίμονες ἤλωσαν αὐτῶν ὄντες οἱ θεοί* (V, 15, 3. 6)¹. Auf die christlichen Leser hat er wirklich diesen Eindruck gemacht, denn Kyrill und Theodoret haben dieselben Stellen für ihre Zwecke wieder verwertet. Und wenn sonst seit Eusebius die Angriffe auf den dämonischen Charakter der heidnischen Götter im ganzen zurücktreten, so zeigt das nur, daß man den Kampf als überflüssig ansah. »Die von den Heiden verehrten Götter oder vielmehr Dämonen, so nennen sie diese ja selber, herabzusetzen haben wir nicht nötig. Von ihren eignen Theologen wird ihnen ja nachgewiesen, daß sie voller Affekte, voll

1. Vgl. noch pr. ev. VII, 2, 2 p. 299 Laus. Const. 7, 2. 4.

innerer Zwietracht und mannigfachen Lastern und Veränderungen unterworfen sind«. Gregor Naz. or. 31, 16¹.

Tertullian. Von den Römern hat Tertullian in seinem Apologeticus eine genaue Theorie des verderblichen Wirkens der Dämonen gegeben. Er schildert sie als Wesen, die nicht nur in Leib und Seele des Menschen plötzliche Erschütterungen hervorrufen, sondern auch namentlich den Irrtum des Götzen-glaubens verbreiten, um selbst in den Genuß der Opfer und damit der für sie nötigen Nahrung zu gelangen (22 ff.). Sie können das vermöge der dünnen zarten Beschaffenheit ihres Leibes, die es erklärt, daß man nur ihre Wirkung, nicht sie selbst wahrnimmt (22). Was er hier über die Wirksamkeit der Dämonen vorträgt, stimmt ganz mit den Darlegungen des Platonikers bei Porphyrius überein; was er über ihr Wesen darlegt, erinnert in allem an die Anschauungen seines Landsmannes Apuleius (de deo Socr. 9 ff.) Mit ihm berührt er sich auch in Einzelheiten², und er verfehlt nicht anzuführen, daß auch Sokrates das *δαίμόνιον* abzuwarten pflegte (22)³. An bestimmte literarische Abhängigkeit wird trotz dieser Übereinstimmungen kaum zu denken sein, aber daß Tertullian die Schrift des Mannes, der in seiner Jugend der gefeiertste Autor seiner Vaterstadt war, einmal gelesen hat, ist durchaus wahrscheinlich. Natürlich macht Tertullian die Scheidung zwischen Göttern und Dämonen, die Apuleius vornimmt, nicht mit, sondern sucht grade zu zeigen, daß die Götter mit den Dämonen identisch sind.

Arnobius. Gegen die Affekte der Dämonen konnte Tertullian nicht besonders ankämpfen, da er selber den Logos von solchen nicht ausschloß. Um so mehr hat Arnobius hier ein-

1. Zu lesen ist (trotz or. 41, 1 vgl. S. 154 Anm. 2): *οἱ τε παρ' Ἑλλήνων σεβόμενοι θεοί-ἢ καὶ δαίμονες, ὡς αὐτοὶ λέγουσιν* statt *θεοὶ τε καὶ δαίμονες*. Vgl. noch Carm. II, 2, 7, 70f.

2. Tertull. ap. 22: *Suppetit illis ad utramque substantiam hominis (Leib und Seele) adeundam subtilitas et tenuitas sua* vgl. Apuleius 11 *fila corporum possidens rara et splendida et tenuia usque adeo ut radios omnis nostri tuoris et raritate transmittant et splendore reverberent et subtilitate frustrentur*.

3. Freilich sagte Apuleius von Sokrates: *nullo adhortatore unquam indigebat* (19), Tertullian verdreht das dahin: sein *daemonium* war *dehortatorium plane a bono* (22).

gesetzt. Wir haben gesehen, daß er seine ganze Erörterung zunächst darauf zuspitzte: »Wenn die Götter überhaupt des Zornes fähig wären, müßten sie vor allem über die unwürdigen Vorstellungen zürnen, die ihr Heiden von ihnen hegt«. Unwürdig sind aber nicht bloß die Erzählungen von der menschlichen Gestalt und den Lastern der Dämonen, sondern auch der Gedanke, sie seien den Affekten zugänglich, könnten durch Opfer und Gebete bestimmt oder überhaupt durch das Verhalten der Menschen irgendwie in ihrem Gemütszustande beeinflußt werden. Solche Vorstellungen bedeuten Gott gegenüber die größte Lästerung, sie passen kaum auf die Wesen, die schon längst die Wissenschaft (*experientia doctorum*) mit dem Namen Dämonen oder Heroen bezeichnet (I, 23).

Augustin. Genaue Kenntniss der philosophischen Dämonenlehre zeigt Arnobius nicht. Eingehend hat sich mit dieser dagegen Augustin in seinem Hauptwerk beschäftigt. Das Material dafür lieferte ihm sein Landsmann Apuleius¹. Aus den Wesensbestimmungen, die dieser von den Dämonen gegeben hatte, greift er das *animo passiva* heraus und zeigt, daß schon für den Menschen von den Philosophen die Herrschaft über die Affekte gefordert wird, daß selbst ihre Verteidiger sie für Schwächen der menschlichen Natur erklären, daß sie Quell alles Unglücks werden, wenn man sie nicht zügelt. Sind also die Dämonen so, wie sie Apuleius schildert, so stehen sie tiefer und sind elender daran als der sittlich gute Mensch. Die Dämonen mögen daher — so führt er in einer andern Schrift wieder unter Bezugnahme auf Apuleius aus — den Menschen wegen ihres luftartigen Körpers an Feinheit der Sinnesempfindung und an Schnelligkeit, wegen ihrer Langlebigkeit auch an Erfahrung übertreffen, sie mögen vieles voraussehen und selbst die Gedanken der Menschen erforschen, Verehrung verdienen sie deshalb so wenig wie die Adler, die auch in der Schärfe der Sinne dem Menschen überlegen sind². Sie sind nicht die Mittler zwischen Gott und Mensch, wie die von ihnen betrogenen Platoniker glauben, sondern gefallene Engel, die durch eigne Schuld sich ins Unglück gestürzt haben (Civ. dei VIII, 22).

1. Civ. dei VIII, 14 ff. IX, 3 ff.

2. de divinatione daemonum bes. 3, 7.

Es ist nicht mehr die heidnische Götterwelt, die Augustin bekämpft, sondern die platonische Dämonenlehre. Deshalb hebt er nicht wie die Griechen das Gemeinsame heraus, das diese mit der christlichen Auffassung hat, sondern das Trennende, das Falsche. Scharf hat er dabei den Punkt ins Auge gefaßt, der in der platonischen Lehre der schwächste war. Denn wenn das apologetische Interesse dazu führte, auf die Dämonen alles Schlechte abzuwälzen, so war es inkonsequent, sie doch wieder als die Vermittler zwischen Gott und Mensch aufzufassen. Und ganz blasphemisch mußten solche Gedanken Augustin erscheinen, wo er einen Mittler kannte, der in ganz anderer Weise göttliche Hoheit mit menschlicher Schwäche vereinigt hatte.

Die stoische Auffassung der Volksgötter. Mit Augustin hat die an den Platonismus anknüpfende Art der Polemik ihren Höhepunkt erreicht. Aber es gab noch ein zweites philosophisches System, dem die Christen folgen konnten, wollten sie die Affekte bei der Bekämpfung der Heidengötter verwerten. Es ist das der Stoa. Dieses System konnte als wahre Gottheit nur das Pneuma gelten lassen, das die ganze Natur nach unabänderlichen Gesetzen durchwaltet und Quell alles Lebens, des niederen wie des geistigen ist. Daneben waren aber die Stoiker noch mehr wie die Platoniker darauf hingewiesen, sich mit den Gestalten des Volksglaubens abzufinden. Kompromißsucht war dabei sehr wenig beteiligt. Vielmehr war es ihre feste philosophische Überzeugung, daß der Logos sich auch in den Anschauungen der Allgemeinheit, dem consensus omnium, kundtue. Grade die Allgemeinheit des Götterglaubens war ihnen der erste Beweis für das Dasein der Götter (Cic. nat. deor. II, 5 Sextus math. IX, 123. 131). Dann konnten sie aber auch den überall verbreiteten Polytheismus nicht ohne weiteres beiseite werfen. Zur Not ließ dieser sich auch mit dem monistischen Pantheismus vereinigen, wenn man die Erscheinungen, in denen sich das Urpneuma besonders deutlich offenbarte, als niedere »gewordene« Götter anerkannte, und in der allegorischen Deutung hatte man das Mittel, die wichtigsten Gestalten der hellenischen Religion — in dieser kamen natürlich die *νοῦναι ἐννοιαί* am reinsten zum Ausdruck — vor sich und andern zu rechtfertigen. Immerhin blieb dabei ein bedeutender Rest, der nicht aufgehen

wollte. Aber das war auch kein Wunder. Denn einmal stand es für die Stoiker fest, daß die reinen *ἐννοιαί* der Menschen allmählich verfälscht worden waren und durch die Philosophen erst wieder gereinigt werden mußten. Andererseits entsprach es ihrer Art, wie bei den politischen Einrichtungen so bei den religiösen Vorstellungen die Verschiedenheiten der einzelnen Länder auf bewußte Akte bestimmter Staatsmänner zurückzuführen. Daß diese überall das Richtige getroffen hätten, war nicht gesagt.

Vergötterte Affekte. Mit der Erörterung *ποθεν θεῶν ἐννοίαν ἔλαβον ἄνθρωποι*, die in den Darstellungen der stoischen Theologie eine ständige Rubrik bildete, war die Kritik von selbst gegeben. Die doxographische Überlieferung hat die Gedanken folgendermaßen formuliert¹: Göttliche Verehrung haben die Menschen gezollt allem, was sie in der Natur als gewaltig empfanden, allem, was besonders nützlich und schädlich wirkte, allen Handlungen und Leidenschaften, die das Menschenleben und das Menschenherz gewaltig erschüttern, aber auch vielen rein dichterischen Conceptionen, endlich einzelnen Menschen, die besondere Wohltäter ihres Geschlechtes geworden waren. Keineswegs wollte man nun sagen, daß alle diese Göttergestalten wirklich Verehrung verdienten. Wenn z. B. Männer der Vorzeit in Eros das eigne *πάθος* als Gott gefaßt hatten, so ließ sich das psychologisch damit erklären, daß sie eben die dämonische Macht der Leidenschaft empfunden hatten. Beipflichten wollte man ihnen damit nicht (Cic. nat. deor. II, 61) Chrysipp bezeichnete es kurzweg als kindisch, wenn man wie Städte, Flüsse, Örtlichkeiten so die Leidenschaften als Gott betrachtete (bei Philodem *π. εὖσ.* 11 II fr. 1076 Arn.). Später sah man die Sache noch in etwas anderem Lichte. Der Stoiker Seneca ist es, der in seiner Phädra der Wärterin die Sentenz in den Mund legt (v. 195f.): *Deum esse amorem turpis et vitio favens finxit libido*².

Kein Wunder, daß den Schützern der Volksreligion diese

1. Aetius Plac. I, 6 bei Arnim II fr. 1009. Vgl. noch Cic. nat. deor. II, 60—72 Carneades bei Sextus IX, 182ff.

2. Vgl. Vergil Aeneis IX, 182 *dine hunc ardorem mentibus addunt, Euryale, an sua cuique deus fit dira cupido?*

Theologie bedenklich erschien, zumal sich daraus noch manche Folgerungen ziehen ließen. So hatte schon Karneades den Stoikern vorgeworfen, sie verführen in der Theologie subjektiv und ohne Folgerichtigkeit. Wenn sie Poseidon als Repräsentanten des Wassers verehrten, müßten sie dasselbe bei jedem Fluß und jeder Quelle tun. Wenn sie Aphrodite gelten ließen, müßten sie auch Eros, ihrem Sohn, und die übrigen *πάθη* der Seele als göttlich anerkennen (b. Sextus IX, 182—190)¹. Umgekehrt klagte später Plutarch, beginne man erst an einem Punkte am alten Götterglauben zu rütteln, dann wanke das ganze Gebäude. Fasse man Eros als *πίθος* und entkleide ihn seiner Göttlichkeit, dann folgten die andern bald nach. »Wenn man die Götter zu Affekten degradiert, so ist das ebenso gottlos, als wenn man die Affekte in den Rang der Gottheit erheben wollte«. (Erotikos 757 b c).

Die jüdische Apologetik. Die Christen. Schon die jüdische Apologetik machte sich diese Theorie zu nutze. Denn unter den zahlreichen Vorwürfen, die Josephus ca. Apionem II, 236 ff. gegen die heidnischen Vorstellungen von den Göttern erhebt, erscheint auch der, daß die Griechen Begriffe wie Furcht, Schrecken und Raserei zu Göttern erhoben haben (248)². Bei den Christen tritt dieser Gesichtspunkt zuerst zurück. Bei den Römern, deren Kenntnis der stoischen Philosophie aus Ciceros Varros und Senecas Schriften stammt, fehlt er sogar fast ganz. Von den Griechen spielt vielleicht Klemens Strom. II, 40 p. 134, 9 St. auf diese Lehre an, wenn er die *δαιμονία* als *φόβος δαιμόνων ἐκπαθῶν τε καὶ ἑμπαθῶν* definiert, denn die beiden Adjektiva sollen offenbar nicht Syno-

1. Danach hat Chrysipp Aphrodite mit Hülfe der Allegorie als Gottheit gerettet. Die späteren Stoiker haben Karneades nachgegeben und sie als Personifikation der *ἐπιθυμία* mit Eros und Pothos auf eine Stufe gestellt (II fr. 1009 cf. Plut. 757 b). Wenn Plutarch weiter sagt, Chrysipp habe die Leute angeregt, die Ares für eine Personifikation des *θυμοειδές* zu halten, kann er entweder Skeptiker meinen oder Leute, die stoische Allegorie mit platonischer Psychologie verbanden.

2. Für Plutarch ist Eros wie Ares eine Gottheit (oder Dämon vgl. 757 e), die über dieser Sphäre des menschlichen Seelenlebens zu wachen hat.

3. Vgl. Geffcken Zwei Apologeten S. XXXI.

nyma sein¹. Eine längere Erörterung speziell über den Eros, die als Gegenstück der philosophischen *ἐρωτικοί* gedacht und stark mit philosophischen Gedanken durchsetzt ist, bieten die klementinischen Homilien. Sie gipfelt V, 24 in dem Satze: *ἐρως θεὸς οὐκ ἔστιν οἶος δοκεῖ, ἀλλ' ἐκ τῆς τοῦ ζῴου κράσεως πρὸς διαδοχὴν τοῦ βίου κατὰ πρόνοιαν τοῦ τὰ πάντα ἐνεργήσαντος συμβαίνονσα ἐπιθυμία* (vgl. 21 *εἰ γὰρ ἐκὰν ἐπιθυμῇ, αὐτὸς ἔστιν ἑαυτοῦ πάθος καὶ κόλασις, καὶ θεὸς οὐκ ἂν εἴη ὁ πάσχων ἐκὼν*).

Hier ist es nur Eros, der bekämpft wird, die Anwendung auf die übrige Götterwelt macht Eusebius, indem er aus der doxographischen Überlieferung den Abschnitt *πόθεν ἔννοια ἔχον θεῶν ἄνθρωποι* einfach übernimmt. Während aber die Stoiker in diesen *ἔννοια* wenigstens eine Spur der objektiven Wahrheit fanden, sieht der Christ darin eine ganz subjektive *θεοποιία* (pr. ev. V, 3 VII, 2). Selbstverständlich kam es ihm dabei nicht auf eine genaue Wiedergabe der stoischen Götterklassen an. Er ließ weg, was ihm weniger wirksam erschien, er brachte die platonische Lehre hinein, indem er als sechste und siebente Klasse die guten und bösen Dämonen hinstellte, die man als Götter verehrt habe². Am willkommensten war ihm offenbar, was die Stoiker über die *πάθη* gesagt hatten, und mit ungeheuchelter Entrüstung erklärt er V, 3, 4 *ἀλλὰ καὶ μέχρι τῶν οἰκείων παθῶν τὸ σεβάσμιον καὶ προσκυνητὸν ἔνομα τοῦ θεοῦ καταβαλόντες τέταρτον θεοποιίας προσεπενοήσαντο τρόπον*. Als Beispiele führt er ebenso wie Aetius Eros Aphrodite und Pothos an. An einer andern Stelle erklärt er »Die eignen Leidenschaften, die sie hätten meiden und durch besonnene Überlegung heilen sollen, die haben sie zum Gotte gemacht (Laus. Constant. 13, 2 p. 235, 30 H.)³.

Von jetzt an kehrt dieser Vorwurf immer wieder. Wie Aphrodite, so müssen es sich Ares Dionysos und andere Götter

1. Vgl. Gregor Naz. or. 41, 1 vgl. S. 154 Anm. 2.

2. Von der Dämonenverehrung sagt er VII, 2 *οἱ δὲ μοχθηρῶν πνευμάτων καὶ δαιμόνων γένομενοι παραπαλγνία ἔτι μειζόνως τὸ παθητικὸν αὐτῶν μέρος τῆς ψυχῆς συνῆψαν, τὰ ἴδεια καὶ παρὰ τούτων διὰ τῆς νενομισμένης αὐτῶν θεραπείας ἐκπορίζοντες*.

3. Vgl. noch VI, 2 p. 299.

gefallen lassen, als *πάθη* gebrandmarkt zu werden¹. Ausdrücklich beruft man sich dabei auf die Philosophie. »Was tut denn der Verehrer der Götzenbilder anders als daß er die Affekte verehrt, weil er sie bei sich selber nicht beherrscht? Wenn man nämlich sagt, er verehere die Bilder, so erklärt er »Nein, ich verehere Aphrodite und Ares«. Fragt man dann »Wer ist denn diese Aphrodite?« so antworten die Ernsteren unter ihnen »die Lust«. »Und wer ist Ares?« »der Zorn«. (Chrysost. hom. 18 zu Eph. Pgr. 62 col. 123).

Amorem deum esse finxit libido. In dieser Stelle klingt noch ein anderer Vorwurf nach. Wir sahen, wie Seneca den Satz ausspricht *amorem deum esse finxit libido*. Augustin hat ca. Faustum 20, 9 diesen Vers ausdrücklich zitiert. Aber schon Aristeides führt als charakteristisch für den Götzendienst der Griechen an, sie hätten affektvolle Götter eingeführt, um damit eine Entschuldigung für die eignen Lüste zu haben (8, 4 11, 7), und Gregor von Nazianz führt oft denselben Gedanken durch (Carm I, 2, 2, 494. 498 = II, 2, 7, 91. 99 cf. I, 2, 10, 115. 829 or. 39, 7. 38, 6)². Um so lieber erhob man diesen Vorwurf, als man damit die falschen Götter und ihre Verehrer zugleich brandmarken konnte. »Was liest du denn die heidnischen Dichter?« fragt Isidor von Pelusium einen Freund ep. I, 63 »Sind es bei diesen nicht die Leidenschaften, aus denen die Götter stammen, in deren Dienst die Tapferkeit tritt, um die sich alle Kämpfe drehen?«³.

Alles was über die Affekte der heidnischen Götter im Laufe der Zeit vorgebracht worden war, strömt dann bei Theodoret wie in einem Sammelbecken zusammen. *Περὶ ἁγγέλων καὶ τῶν καλουμένων θεῶν καὶ περὶ τῶν πονηρῶν δαιμόνων* handelt er im dritten Buche der *Θεραπευτική*. Gottlos sind ihm

1. Epiphanius anc. 103. Chrysost. hom. 6 zu Röm. extr. (60 col. 440) Gregor Naz. or. 28, 15.

2. Ep. 86 οὐ γὰρ θύουσιν μόνον ὡς θεῶ τῶ πάθει, ἀλλὰ καὶ τοῖς ὄρκοις συγγνώμην νέμονται τοῖς δι' ἔρωτα vgl. Stoic. fr. III 475 A. Plato conv. 183 b.

3. Gregor Naz. or. 41, 1 ἐορτάζει καὶ Ἑλλήν, ἀλλὰ κατὰ το σῶμα καὶ τοὺς ἑαυτοῦ θεοὺς τε καὶ δαίμονας· ὧν οἱ μὲν εἰσι παθῶν δημιουργοὶ καὶ αὐτοὺς ἐκείνους οἱ δὲ ἐκ παθῶν ἐπιμήθησαν. διὰ τοῦτο ἐμπαθεῖς αὐτῶν καὶ τὸ ἐορτάζειν cf. Ps. Basil. zu Jes. I, 61 (30 p. 424).

nicht nur die Gottesleugner, sondern auch die Dichter, die zahllose Scharen von Göttern erdichteten und sie gradezu zu Sklaven, zu Knechten menschlicher Leidenschaften machten. Manche haben sogar ohne Scheu die schändlichsten Laster, die sie selbst verwerfen, zu deren Beherrschung sie die Jugend erziehen, Götter genannt und als solche verehrt (p. 39, 3). Im Anschluß an Eusebius gibt er dann die stoische Einteilung der Götter und verweilt besonders bei der vierten Art. *ὁ γὰρ παθητικὸν τε καὶ ἄλογον τῆς ψυχῆς ὀνομάζουσι μόριον, τοῦτο θεοποιῶσιν, ὅπερ τῷ λογισμῷ δουλεύειν παρεγγυῶσι*. Als letzte Art bezeichnet er die von wilden Leidenschaften bewegten Dämonen und stellt dann mit Wohlgefallen der heidnischen Anschauung die christliche Lehre gegenüber, die in den Dämonen nur die gefallenen Geister sieht und nicht bloß Gott sondern auch die Engel als erhaben über alle Affekte denkt (45, 8—54).

So hat also die griechische Philosophie den Christen nicht bloß dazu verholfen, aus dem eignen Gottesbilde die anthropopathischen Züge fortzuwischen, sie hat ihnen auch die wirksamsten Waffen für den Kampf gegen die griechischen Götter selber in die Hand gedrückt. Auch hier sind also die Christen nicht selbständig vorgegangen, haben sich in Abhängigkeit von der heidnischen Gedankenwelt begeben. Werden wir sie darum schelten, werden wir sie als literarisch tiefstehend betrachten? Ich meine, nein. Denn abgesehen davon, daß sie nicht bloß die Empfangenden waren, muß man doch sagen: Mangel an Bildung wäre es gewesen, hätten die Christen die heidnischen Theologen garnicht benutzt, hätten sie den Heiden nicht bei jeder Gelegenheit zugerufen: »Was wir euch von den Göttern sagen, ist ja garnicht neu, ist dasselbe, was bei euch die gebildetsten Männer, die Vertreter wahrer Religiosität sagen«. Gewiß haben viele Christen sich damit begnügt, fremde Gedanken ohne geistige Arbeit weiter zu geben. Aber Eusebius hätte garnicht wirksamer vorgehen können, als wenn er Porphyrius und Plutarch sprechen ließ. Es ist ein wissenschaftliches Verfahren, das er mit vollem Bewußtsein einschlug. Und wenn wir sehen, daß aus der gewaltigen Schriftenmasse Plutarchs er grade die beiden, zwei ganz verschiedenen Abhandlungen angehörenden Abschnitte zitiert, die auch wir zu Grunde legen müssen, wenn wir ein Urteil über Plutarchs Dämonologie

156 Die Affekte in der Polemik gegen die Heidengötter.

im Verhältnis zur Volksreligion abgeben wollen¹, so werden wir seiner Belesenheit wie seiner Urteilskraft die Anerkennung nicht versagen dürfen.

1. Plut. def. or. 12—21 de Iside et Osiride 25 bei Euseb. pr. ev. V, 4. 5. 17.

Soeben sind erschienen:

Das Urchristentum und die unteren Schichten von
Prof. D Adolf Deißmann. 2. (Sonder-)Ausgabe. 1 M

**Die Aufgaben der neutestamentlichen Wissenschaft
in der Gegenwart.** Von Prof. D Joh. Weiß. 1,40 M.

Oftern 1907 ist vollendet:

System der christlichen Lehre

von

D H. H. Wendt,

Geh. Kirchenrat, ord. Professor in Jena.

Geh. 15 M, in Halbleverband 17 M

In einer sich durch drei Nummern der *Christl. Welt* (1908, 28, 29, 31) hinziehenden Besprechung des Buches sagt P. Wernle: „Auf diese große Vereinfachung und Lausierung der Dogmatik, auf die Ausgestaltung des Ritsch'schen Erbes zu einer neuen liberalen Theologie die Leser der *Christlichen Welt* hinzuweisen, habe ich mir zur Aufgabe in dieser Anzeige gemacht. Ich wünsche, daß recht Viele das Buch lesen und sich selber ein Urteil darüber bilden. Es wird in Manchem ernste Fragen erwecken, die aber ein Jeder sich selber beantworten muß. Mein erster Eindruck war der einer herrlichen Befreiung, einer Rückkehr zur unbedingten Wahrhaftigkeit und Einfachheit.“

Literar. Zentralblatt 1907, 31: „An Eleganz des Stils, an Klarheit und Durchsichtigkeit der Darstellung wird diese christliche Lehre von keiner anderen übertroffen, von keiner der ausgeführteren Dogmatiken auch nur annähernd erreicht.“ Die Besprechung schließt: „... Wir haben in dieser christlichen Lehre ein so scharf durchdachtes, die Fragen der Gegenwart überall beachtendes, die besten neueren Anregungen besonnen verwertendes, zugleich zahlreiche eigenste prinzipielle Gedanken durchführendes System vor uns, daß wir uns bei manchem, auch die prinzipiellen Fragen berührendem Widerspruch doch dieser Bereicherung unserer dogmatischen Literatur nur von ganzem Herzen freuen können. Die prächtige Flüssigkeit der Darstellung macht es zu einer sehr angenehmen Lektüre und zu einem hervorragend brauchbaren Hilfsmittel für junge Theologen.“

Seit Januar 1907 erscheint:

Religion und Geisteskultur.

Zeitschrift für religiöse Vertiefung des modernen Geisteslebens.

Herausgegeben von

Lic. Th. Steinmann

Dozent für Philosophie u. hist. Theologie, Gnadensfeld.

Jährlich 4 Hefte gr. 8. Preis 6 M. Einzelpreis der Hefte je 2 M

1. und 2. Jahrgang gebunden je 7.40 M

===== Probeheft des 2. Jahrgangs unberechnet durch jede Buchhandlung. =====

Die moderne Geisteskultur sucht von neuem nach religiöser Verankerung ihres errungenen Bestandes und nach religiöser Vertiefung ihrer Motive und Ziele. Diesen ernsthaften Bemühungen, den theologischen sowohl wie den philosophischen, will unsere Zeitschrift zu einem gemeinsamen Organ und damit zu stärkerer, zusammengefaßter Wirkung verhelfen. Darin liegt ihr Besonderes.

Septuaginta-Studien, herausg. von Prof. Dr. Alfred Rahlfs.

Anfang 1907 ist erschienen:

2. Heft: **Rahlfs, Der Text des Septuaginta-Psalters.** Nebst e. Anhang: Griechische Psalterfragmente aus Oberägypten nach Abschriften von **W. E. Crum.** 8 *M.*

1. Heft: **Rahlfs, Studien zu den Königsbüchern.** 1904. 2,80 *M.*

„Eine Musterleistung ersten Ranges, an der auch ein tadelsüchtiger Kritiker kaum etwas wird aussetzen finden u. zu der ein erfahrener Mitarbeiter wenig wird hinzufügen können Das Ergebnis hat Bedeutung weit über den Psalter und das griechische A. T. hinaus, insbes. auch für die brennende Frage der neutestamentlichen Textkritik Ebenso müssen aber auch die Herausgeber der Kirchenväter mit den Ausführungen von A. rechnen; denn er hat bewiesen, daß deren Bibelzitate die vielfachsten Korrekturen erfahren haben.“

(Eb Nestle in der Berl. Philolog. Wochenschrift 1908, 3. über Heft 2.)

Ende 1907 ist erschienen:

Septuaginta-Grammatik, Laut- und Wortlehre.

Von Prof. Dr. R. Helbing in Karlsruhe.

6 *M.*, geb. 6,60 *M.*

Christlich-palästinisch-aramäische Texte u. Fragmente

nebst einer Abhandlung über den Wert der palästinischen Septuaginta. Mit Wörterverzeichnis und 2 Schrifttafeln. Herausgegeben von Lic. Dr. **Hugo Duensing.** 1906. Preis 8 *M.*

Vetus Testamentum in Novo. Die alttestamentl. Parallelen des Neuen Testaments im Wortlaut der Urtexte und der Septuaginta zusammengestellt von **W. Dittmar.** (I.: Evangelien und Apostelgeschichte. II.: Briefe u. Apokalypse mit umfass. Parallelen-Verzeichnis.) 1899—1903. 9.40 *M.*; Leinwandband 10.40 *M.*

Litar. Rundschau für das katholische Deutschland 1900, Nr. 4: „Die erzielte Ausbeute an alttestamentlichen Gedanken und Sprachgut ist, wie zu erwarten, sehr ergiebig ausgefallen und hat die Belesenheit und Akribie des Verf. reichlich belohnt. . . . Ein gediegenes Hilfsmittel zum Verständnis des N. T.“

„Eine sehr verdienstliche Arbeit. D. bringt für alle Zitate des NT aus dem alten, wie auch für die meisten Stellen, an denen Berührungen und nicht nur Zitate vorliegen, den Text des AT, der LXX und des NT im Wortlaut mit den wichtigsten Varianten übersichtlich nebeneinander. D. hat ein für das Studium des NT fast unentbehrliches Hilfsmittel geschaffen. Denn wenn man wirklich sich über die Art des Zitierens der einzelnen neuest. Schriftsteller selbständig unterrichten will, muß man den Wortlaut von AT, LXX und NT nebeneinander haben. D. erspart den Studierenden ein fortwährendes Nachschlagen und ermöglicht in jedem einzelnen Fall eine rasche Orientierung. Es wäre zu wünschen, daß diese sorgfältige und schöne Arbeit in die Hand recht vieler Geistlichen und Studenten käme.“ (W. Bouffet, Theol. Rundschau 1901, 9.)

Herbst 1906 ist erschienen:

Die Offenbarung Johannes.

N. u. d. T.: Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament begründet von **H. A. W. Meyer.** 16. Abteilung, 6. Auflage.

Von der 5. Aufl. an bearbeitet von

D. theol. Wilhelm Bouffet,

Professor an der Univ. Göttingen.

8 *M.*, in Halbleinwandband 9,60 *M.*

Die neue Auflage ist unter voller Berücksichtigung der in den letzten Jahren erschienenen reichen Literatur äußerlich wie innerlich wesentlich verbessert.

Handkommentar z. Alten Testament.

In Verbindung mit anderen Fachgelehrten

seit 1892 herausgegeben von Professor **D. W. Nowack**-Strassburg.

(Die Psalmen liegen bereits in **dritter**, Genesiß, Jesaja, Jeremia, Klagelieder und kleine Propheten in **zweiter** verbesserter Auflage vor.)

I. Abteilung: Die historischen Bücher. 54,80 *M*; Lwbd. 60,80 *M*; HF. 66,80 *M*

- | | |
|---|--|
| 1. Genesis — Herm. Gunkel. 3. Auflage. im Druck.
9,80; Lwbd. 10,80; HF. 11,80. | 4. Richter, Ruth (00. 4,80), Samuel (02. 5,80). —
W. Nowack.
Zus. 10,60; Lwbd. 11,60; HF. 12,60. |
| 2. Exod.-Lev. (00. 8,—), Num. u. Einl. (03. 5,80)
— B. Baentsch. 13,80; Lw. 14,80; HF. 15,80. | 5. Könige — Rud. Kittel. 00.
6,40; Lwbd. 7,40; HF. 8,40 |
| 3. Deuteronomium (98. 3,20), Josua (99. 2,20),
Allgemeine Einleitg. z. Hexateuch (00. 1,00)
— C. Steuernagel.
Zus. 6,40; Lwbd. 7,40; HF. 8,40. | 6. 1. Teil. Chronik — Rud. Kittel (02. 4,—).
2. Teil. Esra, Nehemia, Esther — C. Siegfried.
(01. 3,80.) Zus. 7,80; Lwbd. 8,80; HF. 9,80. |

II. Abteilung: Die poetischen Bücher. 20 *M*; Lwbd. 23 *M*; HF. 26 *M*

- | | |
|---|--|
| 1. Hiob — K. Budde
96. 6,—; Lwbd. 7,—; HF. 8,—. | 3. { Sprüche — Frankenberg 98. 3,40. } Lwbd.
{ Prediger — } C. Siegfried 98. 2,60. } HF. 8,—.
{ Hoheslied — } C. Siegfried 98. 2,60. } |
| 2. Psalmen — Frdr. Baethgen
3. Auflage 04. 8,—; Lwbd. 9,—; HF. 10,—. | |

III. Abteilung: Die prophetischen Bücher. 31,80 *M*; Lwbd. 35,80 *M*; HF. 39,80 *M*

- | | |
|--|--|
| 1. Jesaja — B. Dubm. 2. Aufl. 02.
8,—; Lwbd. 9,—; HF. 10,—. | 3. { Ezechiel — Kraetzschmar (00. 6,—).
Daniel — Behrmann. (94. 2,80).
Zus. 8,80; Lwbd. 9,80; HF. 10,80. |
| 2. Jerem. — Giesebrecht
(einzeln 7,—) 2. Aufl. 07. 7,—; Lwbd. 8,—; HF. 9,—. | 4. Die zwölf kleinen Propheten — W. Nowack.
2. Aufl. 1904. 8,—; Lwbd. 9,—; HF. 10,—. |
| 2. { Klagelieder — M. Löhr
(einzeln 1,—) HF. 9,—. | |

Alle Einbände haben Fadenheftung. — Einbanddecken HF. 1,20 *M*, Lwbd. 60 *S*

Vorzugspreise

1) für das Gesamtwerk bei gleichzeitiger Bestellung aller Teile:

geh. 96 *M* (statt 106,60 *M*), Lwbd. geb. 109 *M*, Halbleder geb. 122 *M*

2) für die Hauptteile (Hexateuch, alle poet., prophet. Bücher) bei gleichzeit. Bestellung:

geh. 75 *M* (statt 81,80 *M*), Lwbd. geb. 85 *M*, Halbleder geb. 95 *M*

Prof. D. Ed. König schrieb im Theol. Lit.-Bl. 98, Nr. 32:

„Vor dem »Kurzen Hand-Commentar z. A. T.« besitzt der »Handkommentar« einen wesentlichen Vorzug darin, daß er eine Übersetzung des ganzen Textes darbietet. Diese ist überdies, im Unterschied von Strack-Zöckler, bei den poet. Büchern des A. T. stichweise gedruckt, so daß die parallelen Sätze deutlich hervortreten. Die Übersetzung gibt die kürzeste Antwort auf alle Fragen, die man betreffs eines Textes stellen kann, und sie berührt eine Menge von Punkten, die in der Erklärung naturgemäß unberührt zu bleiben pflegen. Die Erklärung selbst ist im Handkommentar fast durchgehends ausführlicher, als in den beiden anderen Kommentarwerken.“

In ähnlicher Weise sind von den verschiedensten Seiten immer wieder die Vorteile hervorgehoben, welche die vollständige eigene Übersetzung unseres Handkommentars bietet, und zwar auch von französischen und englischen Kritikern. Bemerkt sei hier nur noch, daß durch Anwendung verschiedener Drucktypen die Zusammensetzung des Bibeltextes aus den verschiedenen Urquellen unmittelbar vor Augen geführt ist. Für weite Kreise wird erst die anschauliche Vorführung der angenommenen Quellenfälschung deren Erkenntnis und Beurteilung klären, denn an einem klaren Bilde fehlte es bisher.

Wohlfeile Ausgabe:

Die Literatur des Alten Testamentes

nach der Zeitfolge ihrer Entstehung

VON

Prof. D. G. Wildeboer-Groningen.

Unter Mitwirkung des Verf. aus dem Holländischen übersetzt von F. Risch.

1895. gr. 8. (9 *M*; gebunden 10,60 *M*)

Wohlfeile Ausgabe 1905: 4 *M*, in Ganzleintwandband 5 *M*

Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament,

begründet von H. A. W. Meyer.

Bei gleichzeitigem Bezuge aller 16 Bände:

Vorzugspreis 75 M. (statt M. 106), in soliden Halblederbdn. **97 1/2 M.** (statt M. 128,50).

Die meisten Buchhandlungen liefern zu diesem Preise auch gegen Teilzahlungen. — Besitzern einzelner Bände wird die Ergänzung nach bes. Übereinkunft ebenfalls zu einem ermäss. Preise geliefert.

Die durchgeführte Umgestaltung des Werkes hat dem Verlangen nach grösserer Übersichtlichkeit und Lesbarkeit des Textes und straffem einheitlichen Gang der Erörterung Rechnung getragen.

I. 1. Ev. Matthäi, v. Bernh. Weiss . . . 98.	9. Aufl.	Mk. 7 — gebunden	8 50
— 2. Ev. Marc. u. Lucae, v. B. u. J. Weiss 1901.	9. Aufl.	„ 8 — gebunden	9 50
II. Ev. Johannis, v. B. Weiss . . . 1902.	9. Aufl.	„ 8 — gebunden	9 50
III. Apostelgesch., v. H. H. Wendt . . . 99.	8. Aufl.	„ 6 — gebunden	7 50
IV. Römerbrief, v. B. Weiss . . . 99.	9. Aufl.	„ 8 — gebunden	9 50
V. 1. Korintherbrief, v. G. Heinrici . . . 96.	8. Aufl.	„ 7 — gebunden	8 50
VI. 2. Korintherbrief, desgl. . . . 1900.	8. Aufl.	„ 6 20 gebunden	7 70
VII. Galaterbrief, v. F. Siefert . . . 99.	9. Aufl.	„ 5 — gebunden	6 50
VIII/IX. Gefangenschaftsbriefe v. E. Haupt 1902.	7. u. 8. Aufl.	„ 9 — gebunden	10 50
Daraus einzeln: Einleitung 1.60; Kolosser u. Philemon 3.; Epheser 3.60; Philipper 2.80.			
X. Thessalonicherbr., v. W. Bornemann 94.	5. u. 6. Aufl.	Mk. 9 — gebunden	10 50
XI. Timotheus u. Titus, v. B. Weiss . 1902.	7. Aufl.	„ 5 80 gebunden	7 30
XII. Briefe Petri u. Judae, v. E. Käbl . 97.	6. Aufl.	„ 6 — gebunden	7 50
XIII. Hebräerbrief, v. B. Weiss . . . 97.	6. Aufl.	„ 5 40 gebunden	6 90
XIV. Johannesbriefe, v. B. Weiss . . . 1900.	6. Aufl.	„ 3 20 zusammen	8 10
XV. Jacobusbrief, v. W. Beyeislag . . 98.	6. Aufl.	„ 3 40 gebunden	8 10
XVI. Offenbar. Johann., v. W. Bousset . 1906.	6. Aufl.	„ 8 — gebunden	9 60

Für die ganze Laufbahn des Theologen wertvollstes Werk bei einem im Verhältnis zum Umfange ganz ungewöhnlich niedrigen Preise.

„Es ist nicht möglich, im Rahmen einer kurzen Besprechung den neuesten Bearbeitungen auch nur entfernt gerecht zu werden. Das Kommentarwerk bleibt immer noch das rechte Schulwerk . . . und die rechte Fundgrube . . .“
(Evang. Kirchenbl. f. Württ. 1897, 12.)

Blass, Fr., Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. 2. verb. u. verm. Aufl. 1902. 6 M.; Lwbd. 6.80 M

Durch dieses kurze Compendium des berühmten Philologen ist einem seit langen Jahren von allen Theologen und Philologen empfundenen Bedürfnis abgeholfen.

Concordantiae omnium vocum Novi Test. graeci

sive

Ταμιειὼν τῶν τῆς καινῆς διαθήκης λέξεων.

Ed. C. H. Bruder.

Editio stereotypa sexta

e quarta auctiore et emendatiore, lectionibus Tregellesii atque Westcottii et Hortii locupletata repetita.

In Halblederband 29 M. Geh. 25 M.

Ein schwer entbehrliches Hilfsmittel für jeden, der sich mit dem N. T. wissenschaftlich beschäftigt.

15000 Exemplare
von dem in



verkauft

Die Schriften **aments**

neu überseht und für die Gegenwart erklärt

von Proff. DD. O. Baumgarten, W. Bouisset, H. Gunkel und W. Heitmüller,
Pastor Lic. Dr. G. Hollmann, Proff. DD. A. Jülicher und R. Knopf, Pastor
Sr. Koehler, Pastor Lic. W. Luetken, Prof. D. Joh. Weiß.

Herausgegeben von Prof. D. Johannes Weiß in Heidelberg.

2. verb. u. verm. Auflage. 1906/07. 8. bis 19., bezw. 20. Tausend.

Zwei starke Bände mit ausführlichen Registern, 104 Bogen Lex.-8°.

Preis 14 *M.* in 2 Leinwandbdn. 17 *M.* in 2 Halblederbdn. 19,60 *M.*

Band I: Die drei älteren Evangelien u. die Apostelgeschichte
(Einzelpreis 8 *M.*, Leinw. 9,60 *M.*, Halblederb. 10,60 *M.*).

Band II: Die Briefe und die johanneischen Schriften
(Einzelpreis 9 *M.*, Leinw. 10,60 *M.*, Halblederb. 12 *M.*).

Zur Orientierung über die „Schriften“ haben wir

ein Probeheft

herstellen lassen, das einen Einblick in die Eigenart dieses Werkes gewährt, und
das Sie von Ihrer Buchhandlung oder vom Verlage kostenfrei verlangen wollen.

Leben und Wirken Jesu nach hist.-krit. Auffassung. Vorträge von

Prof. Lic. Dr. Rud. Otto. 4. Aufl.

1905. 4.—6. Tausend. Kart. 1 *M.*
Prof. D. H. Holzmann schreibt: „Otto's Schrift gehört zum Wahrheitsvollsten
und Unanfechtbarsten, was uns in solcher Kürze und in so schlichter Sprache geboten
worden ist und geboten werden kann.“ (D. Literaturztg. 1902, 37.)

Die bleibende Bedeutung der urchristlichen Escha-

tologie.

Vortrag gehalten auf der 16. Versammlung der Sächsl. Kirchl.
Konferenz von D. Paul Kölbing, Direktor des Theologischen
Seminariums der Brüdergemeinde in Gnadenfeld. 75 *S.*

Von demselben Verfasser ist bei uns erschienen:

Die geistige Einwirkung der Person Jesu auf Paulus

1906. Preis 2,80 *M.*

In der Theol. Lit.-Ztg. 1907, 13 schreibt P. Wernle über das Buch: „Ein sehr
bedeutender Beitrag zu dem gegenwärtigen Hauptproblem der neutestamentlichen For-
schung: Jesus — Paulus liegt hier vor. Der Verf. versucht, unter dem starken Eindruck
der Brede-Wellhausen'schen Skepsis gegenüber dem Messiasbewußtsein Jesu, aus der
neuesten Position der Leben-Jesuforschung Gewinn für den Zusammenklang Jesus —
Paulus zu ziehen. Jesus, das ist der Grundgedanke, hat sich nicht als Messias, d. i.
als Bringer des zukünftigen Gottesreiches gefühlt, sondern als ^{erlösenden} ^{ich}
und rettenden Sünderliebe Gottes, die im Kampf mit den den Sü-
verschließenden Pharisäern zum Triumph am Kreuz gelangt ist. Eben diese
der Sünderliebe Gottes und Jesu am Kreuz ist aber der Kern des paulinische
geliums unbeschadet seiner juristischen Formulierungen. Die Übereinstimmung
muß aus einer geistigen Einwirkung der Person Jesu auf Paulus, und zwar
scheinlich vermittelt der pharisäischen Kunde von Jesus erklärt werden. . . .“
eingehender Kritik schließt die Besprechung: „Kölbing's Schrift hat überhaupt Eigen-
schaften, die sie musterhaft machen. Es ^{etwas} ^{ernehmen} ^{und wahrhaft freien}
Erörterung von Problemen zu folgen, in ^{ne} ^{Karikaturen und Referege-}
richte nicht abzugeben pflegt.“

Etymologisches Wörterbuch der Griechischen Sprache

VON

Prof. Dr. Walther Prellwitz,

Direktor der Kgl. Herzog Albrechts-Schule in Rastenburg.

2. verbesserte Auflage. 1905.

XXIV, 524 S. gr. 8. Preis geh. 10 *M.*, in Halblederband 11 *M.* 60 *g*

In der **Monatschrift f. höh. Schulen** 1907, S. 269f. schreibt A. Kannengießer: „Schon die 1. Auflage dieses etymolog. Wörterbuchs hat überall lebhaften Anklang gefunden, wenn auch die Kritik im einzelnen manche Ausstellungen zu machen hatte. Insbesondere war getadelt worden, daß der Verf. gar keine literarischen Nachweise gegeben hatte. Diesem Mangel ist jetzt abgeholfen worden, indem zahlreiche Hinweise auf die einschlägige Literatur den Leser in den Stand setzen, nähere Auskunft über die wissenschaftliche Grundlage der gegebenen Etymologien zu erhalten. Auch in vielen andern Beziehungen verdient die neue Ausgabe voll und ganz die Bezeichnung einer verbesserten Auflage. Schon der äußere Umfang des Werkes ist bedeutend erweitert, indem teils neue Wörter hinzugekommen sind, teils das Material der schon in der ersten Auflage behandelten Artikel erweitert ist. Sodann ist überall die bessernde Hand zu verspüren, indem weniger sichere Parallelen aus andern Sprachen entfernt und durch zuverlässigere ersetzt sind. In der vorliegenden Gestalt ist das Buch nicht nur für den Sprachforscher ein bequemes Nachschlagewerk, das ihn schnell über den gegenwärtigen Stand der etymologischen Forschung in jedem Einzelfalle orientiert, sondern vor allem **ein unentbehrliches Handbuch für jeden Lehrer des Griechischen.**

Insbesondere gibt es meines Erachtens kein einziges Werk, aus welchem für die Homerlektüre so viel Gewinn zu ziehen ist wie aus diesem. Wer sich selbst in etymologischen Forschungen beteiligen will, muß selbstverständlich auch andere Werke fortwährend heranziehen, für die Zwecke der Schule aber steht das Buch von Prellwitz jetzt vollständig im Vordergrund. Es sollte in keiner Bibliothek eines Althilologen, auch in keiner Handbibliothek des Lehrzimmers fehlen.“

Im Mai 1908 ist erschienen:

Glotta

Zeitschrift für griechische und lateinische Sprache

Herausgegeben von

Paul Kretschmer und Franz Skutsch

I. Band 2/3. (Doppel-)Heft (Einzelpreis 6,40 *M.*).

Preis des Bandes von 4 Heften 12 *M.*

Inhalt des Doppel-Heftes:

Grammatisches und Etymologisches: 1. Die Nomina auf *-ιδεύς* und *-δοῦς*, 2. *Οἱ ἄλλες* und sp. *τὸ ἄλλας τὸ ἀλάτιον*, ngr. *τὸ ἀλάτι* und *τὸ ἀλάτι* (Kreta), 3. Über die Betonung der Deminutiva auf *-ιότος*, 4. Ngr. Etymologien. Von G. N. Hatzidakis. — Greek Dialect Notes. Carl Darling Buck. — Zur homerischen Sprache. Von K. Witte. — Zur griechischen Prosodie. Von Ferd. Sommer. — Italisches: 1. Die Betonung des Oskischen, 2. Umbrisch *poni-*. Von R. Thurneysen. — Dum, dummodo und modo. Von R. Methner. — Neue Beiträge z. Kritik u. Erklärung d. lat. Glossen. Von M. Niedermann. — Zur griechischen Wortbildung. Von Ernst Fraenkel. — Remus und Romulus. Von P. Kretschmer. — Latein. Pronominalflexion. Von F. Skutsch. — Zur griechischen u. lateinischen Wortforschung. Von Paul Kretschmer. — Si tamen. Von J. H. Schmalz. — Der Plan eines Thesaurus der griechischen Sprache. Paul Kretschmer. — Armentum. Von F. Skutsch.

Das 4. (Schluß-)Heft des I. Bandes wird spätestens Anfang 1909 erscheinen, das 1. Heft des II. Bandes bald darauf.